

馬克思恩格斯全集

第一卷

中共中央高級黨校圖書館

登錄號 201717

書號

C.
V.

1956年 北京

目 录

第二版說明	V—X
第一卷說明	XI—XVII

卡·馬克思(1842—1844)

評普魯士最近的書報檢查令	3—31
路德是施特勞斯和費爾巴哈的仲裁人	32—34
第六屆萊茵省議會的辯論(第一篇論文)	
关于出版自由和公布等級會議記錄的辯論	35—96
法的历史学派的哲学宣言	97—106
第 179 号“科倫日報”社論	107—129
共产主义和奧格斯堡“总匯報”	130—134
第六屆萊茵省議會的辯論(第三篇論文)	
关于林木盜竊法的辯論	135—181
論離婚法草案	182—185
“萊比錫总匯報”的查封	186—209
摩塞爾記者的辯護	210—243
聲明(1843年3月17日)	244
黑格爾法哲学批判	245—404

摘自“德法年鑒”的書信	407—418
論猶太人問題	419—451
黑格尔法哲学批判 导言	452—467
評“普魯士人”的“普魯士国王和社会改革”一文	468—489

弗·恩格斯(1839—1844)

烏培河谷来信	493—518
評亞历山大·荣克的“德国現代文学講义”	519—534
普魯士国王弗里德里希-威廉四世	535—543
英国对国内危机的看法	544—545
国内危机	546—551
各个政党的立場	552—554
英国工人階級狀況	555—557
谷物法	558—559
倫敦来信	560—574
大陆上社会改革运动的进展	575—593
大陆上的运动	594—595
政治經济学批判大綱	596—625
英国狀況 評托馬斯·卡萊尔的“过去和現在”	626—655
英国狀況 十八世紀	656—677
英国狀況 英国宪法	678—705
注釋	709—737
卡·馬克思生平事業年表	739—744
弗·恩格斯生平事業年表	745—748
人名索引	749—764

期刊索引.....	765—767
-----------	---------

插 圖

卡·馬克思像(1872年)	
弗·恩格斯像(70年代末)	
載有卡·馬克思所著“共产主义和奧格斯堡‘总匯报’”一文的 “萊茵报”的一頁	130—131
被鎖鍊鎖住的普罗米修斯。比喻“萊茵报”的被查封	244—245
卡·馬克思“黑格尔法哲学批判”手稿的一頁	265
“德法年鑒”杂志的封面	405
載有弗·恩格斯所著“烏培河谷来信”一文的“德意志电訊”杂志 的一頁	495
載有弗·恩格斯所著“英国狀況。十八世紀”一文的“前进报” 的一頁	656—657

卡·馬克思

1842—1844

評普魯士最近的書報檢查令¹

我們不是那種心懷不滿的人，在普魯士新的書報檢查法令還沒有公布之前就聲明說：Timeo Danaos et dona ferentes〔即使希臘人帶來禮物，我還是怕他們〕[⊖]。相反地，因為新的書報檢查令允許對已經頒布的法律進行討論，哪怕這種討論和政府的觀點不一致，所以，我們現在就從這一檢查令本身談起。書報檢查就是官方的批評。書報檢查的標準就是批評的標準，因此，就很難把這種標準和批評分割開來，因為它們是建立在同一個基礎上的。

當然，每一個人都只能同意在檢查令的序言中所表述的一般傾向：

“為了立即取消出版物所受到的違背陛下意志的、不適當的限制，國王陛下曾於本月 10 日下詔王室內閣，堅決反對加于寫作活動的各種無理的限制。國王陛下承認公正而善意的政論是重要的而且必需的，並授權我們再度責成書報檢查官切實遵守 1819 年 10 月 18 日書報檢查法令的第二條的規定。”

當然羅！既然書報檢查是必要的，那末公正的、自由主義的書報檢查就更必要了。

可是，這裡有一點馬上就要引起我們懷疑，那就是上述法律的日期。該法律頒布的日期是 1819 年 10 月 18 日。怎麼？難道這

⊖ 味吉爾“伊泥易德”。——編者注

就是由于时势所迫而廢除了的一項法律嗎？显然不是的，因为現在不过是“再度”指示檢查官必須遵守这一法律。由此可見，这一法律1842年以前就一直存在，不过沒有被实施罢了。正因为如此，現在才又提起它，“为了立即”取消出版物所受到的違背陛下意志的、不适当的限制。

尽管有了法律，但出版物到目前为止仍然受到种种不适当的限制，这就是从上述檢查令的序言中得出的直接結論。

上面的話是針對法律，还是針對檢查官呢？

我們未必有权能肯定說是針對后者。在二十二年当中，保护公民的最高利益即他們的精神的主管机关，一直在进行非法的活动，这一机关的权力簡直比羅馬的書报檢查官还要大，因为它不仅調整个別公民的行为，而且調整社会精神的行为。在組織完善的、并以自己的行政机关自豪的普魯士国家里，政府高級官員的这种一貫的非法行为，他們的这种丧心病狂的行为，难道是可能的嗎？还是国家总是盲目地挑选最無能的人去担任最艰巨的职务呢？最后，也許是普魯士国家的臣民已根本不可能起来抗議这种非法的行为吧？难道普魯士的所有作家都如此愚昧無知，連和自己生存有关的法律也不知道嗎？还是他們的胆子太小，竟不敢要求实施这种法律呢？

假如我們把全部过錯都加在檢查官身上，那末这不仅会破坏他們本身的名譽，而且会破坏普魯士国家和普魯士作家的名譽。

况且，檢查官二十多年来的非法活动会提供 *argumentum ad hominem*〔令人信服的証据〕[⊖]，說明出版物需要的是别的保証，

⊖ 字面的意思是：适合这种人的証据。——編者注

而不是給如此不負責任的人物發出的這種一般性的指令。這會證明書報檢查制度的骨子裡隱藏着一種任何法律都無法醫治的痼疾。

可是，既然檢查官很中用，不中用的是法律，那為什麼還要再度求助於法律去反對正是它本身所造成的禍害呢？

也許為了造成一種改善的假象而不從本質上去改善事物，才需要把制度本身的客觀缺點歸咎於個別人吧？虛偽自由主義的表現方式通常總是這樣的：在被迫讓步時，它就犧牲人這個工具，而保全事物的本質——當前的制度。這樣就轉移了表面看問題的公眾的注意力。

事物的本質所引起的憤恨變成了對某些人的憤恨。有些人異想天開，認為人一變換，事物本身也就會起變化。人們的注意力就從檢查制度轉移到了個別檢查官身上，而那一伙專看上司眼色行事的無聊的下流作家，則肆無忌憚地對遭到冷遇的人們百般侮辱，對政府稱頌備至。

在我們面前還有一個困難。

某些報紙的記者認為，書報檢查令就是新的書報檢查法令。他們錯了，不過他們的這種錯誤是情有可原的。1819年10月18日的書報檢查法令只應當暫時有效，即在1824年以前有效，如果不是這一次的書報檢查令告訴我們上述法令從來沒有被實施過，那末直到今天它還會是一項臨時性的法律。

1819年的法令也是一項臨時措施，然而它和新的檢查令也有區別：當時因為還要頒布永久性的法律，曾給它規定了一定的期限——五年，新的檢查令卻沒有規定任何期限；其次，當時有待頒布的是出版自由法，而現在有待頒布的則是書報檢查法。

另一些報紙的記者則把上述檢查令說成是舊檢查法令的翻版。檢查令本身將駁倒他們這種錯誤的說法。

我們認為檢查令是預期的書報檢查法的精神的預示。在這一點上我們一定要堅持 1819 年的法令的精神，根據這一法令的精神，法律和通告對出版物具有同樣的作用（參看上述法令第十六條第二款）。

現在我們再回頭來看看檢查令。

“根據這一法律，即根據第二條規定，書報檢查不得阻撓人們嚴肅和謙遜地探討真理，不得使作家遭受無理的限制，不得妨礙書籍在書市上自由流通。”

書報檢查不得阻撓的對真理的探討，在這裡有了更具体的特征：這就是嚴肅和謙遜。這兩個規定所指的不是探討的內容，而是內容以外的某種東西。這些規定一開始就使探討脫離了真理，並迫使它把注意力轉移到某種莫名其妙的第三者身上。可是，既然探討老是在去注意法律賦予挑剔權的第三種因素，難道它不會失去真理嗎？難道真理探討者的首要任務不就是直奔真理，而不要東張西望嗎？假如我首先必須記住用某種指定的形式來談論事物，難道這樣我就會忘記事物的本質了嗎？

真理像光一樣，它很難謙遜；而且要它對誰謙遜呢？對它本身嗎？*Verum index sui et falsi* [真理是它自己和虛偽的試金石]⊖。那末，對虛偽謙遜嗎？

如果謙遜是探討的特征，那末，這與其說是害怕虛偽的標志，不如說是害怕真理的標志。謙遜是使我寸步難行的絆腳石。它是

⊖ 斯賓諾莎“倫理學”。——編者注

上司加于探討的一種對結論的恐懼，是一種對付真理的預防劑。

其次，真理是普遍的，它不屬於我一個人，而為大家所有；真理占有我，而不是我占有真理。我只有構成我的精神个体性的形式。“風格就是人。”可是實際情形怎樣呢！法律允許我寫作，但是我不應當用自己的風格去寫，而應當用另一種風格去寫。我有權利表露自己的精神面貌，但首先應當給它一種指定的表現方式！哪一個正直的人不為這種要求臉紅而不想盡力把自己的腦袋藏到羅馬式長袍里去呢？在那長袍下面至少能預料有一個丘必特的腦袋。指定的表現方式只不過意味着“強顏歡笑”而已。

你們贊美大自然悅人心目的千變萬化和無窮無盡的豐富寶藏，你們並不要求玫瑰花和紫羅蘭散發出同樣的芳香，但你們為什麼却要求世界上最豐富的東西——精神只能有一種存在形式呢？我是一個幽默家，可是法律却命令我用嚴肅的筆調。我是一個激情的人，可是法律却指定我用謙遜的風格。沒有色彩就是這種自由唯一許可的色彩。每一滴露水在太陽的照耀下都閃耀着無窮無盡的色彩。但是精神的太陽，無論它照耀着多少個體，無論它照耀着什麼事物，却只准產生一種色彩，就是官方的色彩！精神的最主要的表現形式是歡樂、光明，但你們却要使陰暗成為精神的唯一合法的表現形式；精神只准披着黑色的衣服，可是自然界卻沒有一枝黑色的花朵。精神的實質就是真理本身，但你們却想把什麼東西變成精神的實質呢？謙遜。歌德說過，只有叫化子才是謙遜的²，你們想把精神變成叫化子嗎？也許，這種謙遜應該是席勒所說的那種天才的謙遜³？如果是這樣的話，那你們就先要把自己的全體公民、特別是你們所有的檢查官變成天才。可是天才的謙遜和經過修飾、不帶多音土語的語言根本不同，相反地，天才的謙遜就是要

用事物本身的語言來說話，來表達這種事物的本質的特征。天才的謙遜是要忘掉謙遜和不謙遜，使事物本身突出。精神的普遍謙遜就是理性，即思想的普遍獨立性，這種獨立性按照事物本質的要求去對待各種事物。

其次，根據特利斯屈蘭·善第所下的定義⁴：嚴肅是掩蓋靈魂缺陷的一種偽裝。如果嚴肅不應當適合這一個定義，如果嚴肅的意思應當是對待事物的嚴肅，那末整個命令就會失去意義。我把可笑的事物看成是可笑的，這就是對它採取嚴肅的態度；對不謙遜仍然採取謙遜的態度，這也就是精神的最嚴肅的不謙遜。

嚴肅和謙遜！這是多么不固定、多么相對的概念呵！嚴肅在哪裡結束，談諧又從哪裡開始呢？謙遜在哪裡結束，不謙遜又從哪裡開始呢？我們的命運不得不由檢查官的脾氣來決定。給檢查官指定一種脾氣和給作家指定一種風格一樣，都是錯誤的。要是你們想在自己的美學批評中表現得徹底，那就得禁止過分嚴肅和過分謙遜地去探討真理，因為過分的嚴肅就是最大的滑稽，過分的謙遜就是最辛辣的諷刺。

最後，這裡是以根本歪曲和抽象地理解真理本身為出發點的。作家的一切活動對象都被歸結為“真理”這個一般的概念。可是，同一個對象在不同的個人身上會獲得不同的反映，並使自己的各個不同方面變成同樣多不同的精神性質；如果我們撇開一切主觀的東西即上述情況不談，難道對象本身的性質不應當對探討發生一些即使是最微小的影響嗎？不僅探討的結果應當是合乎真理的，而且引向結果的途徑也應當是合乎真理的。真理探討本身應當是合乎真理的，合乎真理的探討就是擴展了的真理，這種真理的各個分散環節最終都相互結合在一起。難道探討的方式不應當隨着對

象改變嗎？當對象歡笑的時候，探討難道應當嚴肅嗎？當對象悲痛的時候，探討難道應當謙遜嗎？因此，你們就像損害主體的權利那樣，也損害了客體的權利。你們抽象地理解真理，把精神變成了枯燥地記錄真理的檢察官。

也許這些形而上學的奧妙東西都是多餘的吧？凡是政府的命令都是真理，而探討只不過是一種既多餘又麻煩的因素，可是由於禮節關係又不能把它完全取消，也許應該這樣來理解真理吧？看來探討差不多就是如此。因為探討一開始就被理解成一種和真理對立的東西，因此，它就要在可疑的官方侍從——嚴肅和謙遜（實際上這是俗人對待牧師的態度）的跟隨下出現。政府的理智是國家的唯一理性；誠然，在一定的時間條件下，這種理智也不得不向另一種理智及其空談作某種讓步，但到那時後一種理智就應當知道：別人已向它讓了步，而它本來是無權的，因此，它應當表現得謙遜恭順，嚴肅乏味。伏爾泰說過：“除了乏味的體裁之外，其餘的一切體裁都是好的。”⁵但在这里，乏味的體裁却排斥了其他一切體裁，“萊茵省等級會議記錄”就足以證明這一點。既然如此，為什麼不干脆恢復那美好的舊式的德國公文體裁呢？請隨意寫吧，可是寫出來的每一個字都得服從那查驗你們的意見是不是既嚴肅又謙遜的自由主義的書報檢查，只是不要失去崇拜的情感呵！

法律強調的並不是真理，而是謙遜和嚴肅。因此，在这里，關於嚴肅和謙遜，首先是關於真理所談的一切，都值得考慮，因為在這種真理的不確定的寬度背後隱藏着一種非常確定而又模稜兩可的真理。

檢查令接着指出：“決不應把書報檢查用來進行超越這一法律要求的吹毛求疵。”

“这一法律”首先指的就是 1819 年的檢查法令的第二条，可是檢查令接着又援引了法令的总的“精神”。要把上面的兩種規定結合起来是很容易的，因为法令的第二条就是該法令的集中的精神，而它的其余各条則是这种精神的更具体的划分和更詳尽的規定。我們認為上述精神的以下几种表現最能說明这种精神的特征：

第七条：“科学院与各大学到目前为止所享有的免受書报檢查的自由，今后五年內無效。”

第十款：“本临时決議自即日起生效，有效期五年。期滿之前，联邦議會应切实研究通过何种办法才能实施类似在联邦条例第十八条中提到的有关出版自由的各項決議这一問題。根据这一点，应最后决定德意志境內出版自由的正常界限。”

有这样一种法律：哪里还存在出版自由，它就剝夺这种自由，哪里应当实行出版自由，它就通过書报檢查使这种自由变成多余的东西，——这样的法律不能認為是有利于出版物的。其次，上述的第十款干脆就承認：暫时用書报檢查法来代替联邦条例⁶第十八条中提到的、可能有一天要实行的出版自由。这种 *quid pro quo* [由一个代替另一个，概念的混淆] 至少表明：时势要求对出版物加以限制，法令就是由于不信任出版物而产生的。这种严格的規定甚至也硬被說成是一項有效期限总共不过五年的临时措施，可是，遺憾得很，这种規定的有效期限竟达二十二年之久。

从檢查令的下面一句話中我們就可以看出，檢查令是如何自相矛盾，它一方面想在采用書报檢查时决不超出法令所要求的範圍，但另一方面又想指定書报檢查超出这种範圍：“当然，書报檢查官也可以允許人們坦率地討論国内事务。”檢查官可以这样做，但不一定要这样做，因为这并不是必要的。仅仅这一种慎重的自由

主義就已經非常肯定地超出了法令的一般精神，同時也超出了它的某些要求。舊的法令，即在檢查令中引用的第二條，既不准坦率地討論普魯士的事務，甚至也不准坦率地討論中國的事務。檢查令這樣解釋：“凡對任何國家中力謀推翻國家制度的政黨作善意敘述的一切企圖，均屬於這一範圍”，即屬於破壞普魯士邦和德意志其他各邦的安全的範圍。在這種情況下，難道還允許對中國或土耳其的國內事務進行坦率的討論嗎？既然千里以外的情況都威脅着德意志聯邦的不穩定的安全，那末每一句對聯邦內部事務表示不滿的話又怎能不威脅着它的安全呢？

這樣一來，檢查令就超出了法令第二條的精神，倒向自由主義方面；這種傾向的本質以後就會清楚，不過，既然這種傾向把自己說成是法令第二條的結論，那它在形式上就是值得懷疑的，其實檢查令只是慎重地引用了法令第二條的前一半，但又責成檢查官按照第二條條文本身辦事。可是，在另一方面，檢查令在非自由主義方面也超出了法令的範圍，它給報刊舊有的限制加上了新的限制。

上述法令的第二條指出：

“它的（書報檢查的）^①目的是：凡與宗教的一般原則相違背的事物一概不許存在，不管個別宗教黨派和國內允許存在的宗教教派的見解和教義如何。”

1819年，唯理論還占統治地位，這種理論把一般的宗教都理解為所謂理性的宗教。這種唯理論的觀點也就是法令的觀點，可是法令太不徹底，它的目的是要保護宗教，但它的觀點却是反宗教的。這種把宗教的一般原則同它的具體內容和一定形式分割開來

^① 括弧裏的話是馬克思的。——譯者注

的做法，正是和宗教的一般原則相抵觸的，因為每一種宗教都認為，它同其他一切（特殊的和虛構的）宗教的區別，正在於它的**特殊本質**，正是由於它有這種**確定性**，它才是**真正的宗教**。新的檢查令在它引用的第二條中省略了附加的限制條文，根據這一條文的規定，個別宗教黨派和教派都不享有神聖不可侵犯的權利。不僅如此，檢查令還作了如下的解釋：

“凡以輕佻的、敵對的方式反對一般的基督教或某一教理的行為，均不應容忍。”

舊的法令絕口不談基督教，相反地，它卻把宗教同所有個別的宗教黨派和教派都區別開來。新的檢查令則不僅把一般的宗教變成了基督教，而且還加上了**某一教理**幾個字。這就是我們那種已變成了基督教的科學的寶貴產物呵！新的檢查令又給出版物造好了新的鎖鍊，誰還能否認這一點呢？據說，既不能一般地反對宗教，也不能個別地反對宗教。你們是否認為“輕佻的、敵對的”這幾個字眼已經把新的鎖鍊變成了玫瑰花的鎖鍊呢？輕佻、敵對，說得多么巧妙呵！“輕佻的”這個形容詞是向公民要求禮貌的，這是一個對眾人公開的字眼，“敵對的”這個形容詞則要對檢查官偷偷地說，“輕佻”在法律上就是這樣解釋的。在檢查令中我們還能找到許多玩弄這種巧妙手法的例子：對公眾用的是一套主觀的、使人面紅耳赤的字眼，對檢查官用的則是另一套客觀的、使作家不禁臉色發白的字眼。lettres de cachet [不經審訊即行拘禁的王室命令]簡直也可以用這種手法改編成歌曲了。

檢查令陷入了多么令人驚奇的矛盾！只有那種不徹底的攻擊才是輕佻的，——這種攻擊只針對現象的個別方面，由於它本身不夠深刻和嚴肅因而不能涉及事物的本質；正是對個別事物、而且僅

仅对个别事物的攻击，才是輕佻的。因此，如果禁止的只是对整个基督教的攻击，那就是說，只有輕佻的攻击才是許可的了。相反地，对宗教的一般原則的攻击，对宗教本質的攻击，以及对个别事物（如果它是本質的表現）的攻击，都是敌对的。攻击宗教只能采取輕佻的或者敌对的方式，第三种方式是不存在的。檢查令的这种不徹底性，無論如何都只是一种假象，因为这种不徹底性的立足点就是这样一种假象：似乎对宗教进行某些攻击也是許可的。但只要不偏不倚地看一下，就可看出这种假象只是一种假象而已。对于宗教，既不能用敌对的方式去攻击，也不能用輕佻的方式去攻击，既不能一般地去攻击，也不能个别地去攻击，也就是說，根本不許可去攻击。

可是，如果和 1819 年的法令有显著矛盾的檢查令要給哲学方面的报刊加上新的桎梏，那它至少就应当表現得很徹底，能使宗教方面的报刊摆脱以前唯理論的法令加在它身上的旧桎梏。因为法令曾宣布書報檢查的目的也是“反对把宗教信条狂热地轉移到政治中去，防止因此而引起的概念混乱”。新的檢查令虽然非常慎重，在自己的注釋中对这一点只字未提，但在引用法令的第二条时也採納了这一点。什么叫做把宗教信条狂热地轉移到政治中去呢？这就是說，要宣布宗教信条的独特內容是国家的决定因素，也就是說，要使宗教的特殊本質成为国家的准則。旧的法令有权反对这种概念混乱，因为它允許批評个别的宗教，允許批評宗教的一定內容。但旧法令依据的是你們自己所蔑視的、平凡而膚淺的唯理論。而你們这些甚至把国家的个别細小方面都建立在信仰和基督教上的人，你們这些基督教国家的捍衛者，又怎能使書報檢查去防止这种概念混乱呢？

政治原則和基督教宗教原則的混淆已成了官方的信仰标志。現在讓我們來簡單地解釋一下這種混淆。假如你們只是談到被公認的基督教，那在你們國家里就有天主教徒和新教徒。他們都會向國家提出同樣的要求，就像他們對國家都應盡同樣的義務一樣。他們會撇開自己的宗教分歧而一致要求：國家應該是政治的和法的理性的實現。可是你們卻想建立一個**基督教國家**。如果你們的國家成了一個路德派的**基督教國家**，那末對天主教徒來說，它就會成為一個並非他們所屬、必然會被他們當做異教教會加以排斥的教會，會成為一個內在本質和他們正相抵觸的教會。反過來也是一樣。如果你們把**基督教的一般精神**說成是你們國家的特殊精神，那你們就是按照你們新教徒的觀點來解決什麼是基督教的一般精神這樣一個問題。雖然最近的一些事實已向你們表明，政府的個別官員不善于劃清宗教和世俗、國家和教會之間的界限，但你們還在決定什麼是**基督教國家**。關於這種**概念混淆**，不應當由檢查官去做出決定，而應當由外交家去進行相互談判⁷。最後，如果你們把某一種教義當做無關緊要的教義而加以排斥，那你們所持的就是異教徒的觀點。假如你們把自己的國家稱為**一般的基督教國家**，那你們就是以圓滑委婉的方式承認它是**非基督教國家**。因此，或者你們就根本禁止把宗教拖入政治中去（但你們是不願意這樣做的，因為你們想使之成為國家支柱的並不是自由的理性，而是信仰，對你們來說，宗教也是現實世界的普遍肯定）；或者你們就允許把宗教狂熱地轉移到政治中去。讓宗教按照自己的方式去從事政治吧，可是你們又不願意這樣做。宗教應當支持世俗的政權，但是世俗的政權可不要受宗教支配。你們既然把宗教拖入政治中去，那末世俗的政權要規定宗教在政治中應當如何行動的種種企圖，就是

極其明显的、甚至是反宗教的强制行为。誰由于宗教的冲动而想和宗教結合在一起，誰就得讓它在一切問題上都有決定權。也許你們把宗教理解為對你們自己的專橫和對政府的英明的崇拜吧？

新檢查令的正統精神還以其他方式同舊法令的唯理論發生衝突。舊的法令把制止“侮辱道德與良好習俗的行為”也列為書報檢查的一項任務。檢查令則把這一處當做法令第二條的引文加以引用。但是，如果說檢查令的注釋中曾在宗教方面做了某些補充，那末在道德方面這個注釋就漏掉了某些東西。對道德和良好習俗的侮辱變成了對“禮儀、習尚和外表禮貌”的破壞。我們可以看到，作為道德的道德，作為這個世界（它受自己的規律支配）的原則的道德正在消失中，而代替本質的却是外表的現象、警察的禮貌和拘泥的禮儀。“誰該得到榮譽，就把榮譽給誰”，在這裡，我們看到了真正的徹底性。道地的基督教立法者不能承認道德是一種本身神聖的獨立範疇，因為他們把道德的內在的普遍本質說成是宗教的一種附屬物。獨立的道德要侮辱宗教的普遍原則，宗教的特殊概念則和道德相抵觸。道德只承認自己普遍的和理性的宗教，宗教則只承認自己特殊的和現實的道德。因此，根據這一檢查令，書報檢查應該排斥像康德、費希特和斯賓諾莎這樣一些道德領域內的思想巨人，因為他們不信仰宗教，並且要侮辱禮儀、習尚和外表禮貌。所有這些道德家都是從道德和宗教之間的根本矛盾出發的，因為道德的基礎是人類精神的自律，而宗教的基礎則是人類精神的他律。書報檢查制度所進行的令人討厭的革新，一方面表現為它的道德良心減弱，另一方面則表現為它的宗教良心異常嚴峻和強化；現在我們撇開這種討厭的革新不談，再來看看比較令人高興的東西——讓步。

“由此可見：凡对整个国家管理机关或个别部門加以評价的作品，凡根据業已頒布或尚待頒布的法律的內在价值对这些法律进行討論、揭露錯誤和缺点、指出或提出改进办法的作品，只要它們的叙述合乎礼貌，傾向善美，就不能仅仅因为它们不符合政府的精神而禁止發表。”

探討的謙遜和严肃，这是新檢查令和旧法令的共同要求，可是，新檢查令認為叙述合乎礼貌和內容真实同样都是不够的。对于檢查令來說，傾向才是它的主要标准，而且是它的基本思想，但在法令中甚至連“傾向”这个字眼也找不到。这种傾向究竟是什么，这一点新的檢查令只字未提。可是从下面一段引文中就可以看出檢查令赋予傾向以什么样的意义：

“但是对政府措施所發表的見解，其傾向首先必須是善良的，而不是敌对的和惡意的；为了对二者加以区别，就要求書报檢查官具有善良的意志和鑒別的能力。与此相适应，檢查官也必須特別注意准备出版的作品的形式和語調，如果作品因热情、尖銳和傲慢而帶有有害的傾向时，应禁止其發表。”

这样一来，作家就成了最可怕的恐怖主义的牺牲品，遭到了怀疑的制裁。反对傾向的法律，即沒有規定客觀标准的法律，乃是恐怖主义的法律；在罗伯斯比尔时期，国家在万不得已时所制定的法律就是这样的法律，在羅馬各王朝时期，国家在腐敗不堪的情况下所制定的法律也是这样的法律。凡是不以行为本身而以当事人的思想方式作为主要标准的法律，無非是对非法行为的公开認可。与其把我要留鬍子的信念当做剪鬍子的标准，倒不如像尽人皆知的俄国沙皇通过御用的哥薩克人所做的那样，干脆把所有人的鬍子統統剪掉。

我只是由于表現自己，只是由于踏入现实的領域，我才进入受立法者支配的範圍。对于法律來說，除了我的行为以外，我是根本

不存在的，我根本不是法律的对象。我的行为就是我用法律打交道的唯一領域，因为行为就是我为之要求生存权利、要求现实权利的唯一东西，而且因此我才受到現行法的支配。可是追究傾向的法律不仅要懲罰我所做的，而且要懲罰我所想的，不管我的行为如何。所以，这种法律是对公民名誉的一种侮辱，是威胁着我的生存的一种陰險的陷阱。

我可以任意翻轉打滾，事态决不会因此而有一絲毫改变。我的生存遭到了怀疑，我的最隱秘的本質，即我的个体性被看成是一种坏的东西，而且由于这种意見我要受到懲罰。法律懲罰我并不是因为我做了坏事，而是因为我没有做坏事。其实我受罰的原因是我的行为并不違法，正是由于这一点，我就迫使好心腸的法官只去审查我那非常慎重、不至于使自己在行动中暴露出来的惡劣的思想方式。

懲罰思想方式的法律不是国家为它的公民頒布的法律，而是一个党派用来对付另一个党派的法律。追究傾向的法律取消了公民在法律面前的平等。这不是团結的法律，而是一种破坏团結的法律，一切破坏团結的法律都是反动的；这不是法律，而是特权。一些人有权干那另一些人無权干的事情，这并不是因为后者缺乏为此所必需的客觀品質(像小孩子不会締結条約那样)，不，不是这样，这仅仅是因为他們的善良意圖，他們的思想方式遭到了怀疑而已。即使公民起来反对国家机构，反对政府，道德的国家还是認為他們具有国家的思想方式。可是，在某一个机关自詡为国家的理性和道德的独占者的社会中，在和人民根本对立因而認為自己那一套反国家的思想方式就是普遍而标准的思想方式的政府中，执政党的齷齪的良心却捏造了一套追究傾向的法律，报复的法律，来

懲罰思想方式，其實這種思想方式只是政府官員的思想方式。追究原則的法律是以無原則和對國家的不道德而粗魯的看法為基礎的。這些法律就是齷齪的良心的不自覺叫喊。怎樣才能使這種法律付諸實施呢？這要通過一種比法律本身更令人痛恨的工具——偵探，或者通過認為所有寫作傾向都是值得懷疑的這樣一種事先協定，在這種協定下，自然又要追究某人是屬於哪一種傾向的。在追究傾向的法律中，立法的形式是和內容相矛盾的，頒布這一法律的政府瘋狂地反對它本身所體現的東西，即反對那種反國家的思想方式，同樣，在每一種特殊的場合下，政府對自己的法律來說就好像是一個顛倒過來的世界，因為它採取了兩面的手法。對一方是合法的東西，對另一方就是違法的東西。政府所頒布的法律本身就是這些法律使之成為法律的那種東西的直接對立面。

新的檢查令也陷入了這種辯證法。當它責成檢查官去做那些它在指摘出版物時曾斥為反國家行為的事情時，它就陷入了矛盾。

譬如，檢查令禁止作家懷疑個別人或整個階級的思想方式，但又允許檢查官把全體公民分成可疑的和不可疑的兩種，分成善意的和惡意的兩種。出版物被剝奪了批評的權利，可是這種批評卻成了政府批評家的日常責任。但事情並不限於這種本末倒置。在報刊內部，反國家的因素只是在內容方面才表現為某種特殊的東西，在形式方面則表現為某種普遍的東西，即普遍討論的對象。

可是，現在一切都頭足倒置了：現在，特殊的東西在內容方面表現為合法的東西，而反國家的東西卻表現為國家的意見，即國家法；就形式而論，反國家的因素現在表現為一種普遍光芒照不到的、遠離公開自由的發表場所而被趕進政府批評家的辦公廳里去的特殊東西。又如，檢查令想要保存宗教，同時又破壞了所有宗教

的最普通的基本原則——主觀思想方式的神聖性和不可侵犯性。檢查令宣布，心的法官是檢查官而不是神。又如，檢查令禁止使用侮辱個別人的詞句和進行毀壞其名譽的判斷，可是它又使你們每天都遭到檢查官的侮辱和毀壞你們名譽的判斷。又如，檢查令想要消滅來自居心叵測和聽信壞話的人物方面的流言蜚語，同時又迫使檢查官相信這種流言蜚語，要他們依賴上述這些人所進行的偵探活動，并把判斷從客觀內容的範圍轉移到主觀意見或專橫的範圍中去。又如，國家的意圖不應當遭到懷疑，但檢查令却正好從懷疑國家出發。又如，好的外表不應當用來掩飾任何壞的意圖，但檢查令本身就是建立在騙人的假象之上的。又如，檢查令指望提高民族感，但它本身却是建立在玷辱民族的觀點之上。你們要求我們的行為合乎法律，要求我們尊重法律，同時我們又必須尊重那些把我們置于法律之外，并把專橫提升為法的制度。我們必須絕對承認人格原則：儘管書報檢查這種制度滿是缺點，但我們還是不得不信任檢查官；你們却任意破壞人格原則：你們竟不根據行為來判斷人，而根據你們杜撰出來的那一套對人的意見和行為的動機的看法來判斷人。你們要求謙遜，但你們的出發點却是駭人聽聞的不謙遜，你們竟把個別官員說成是最了解旁人和無所不知的人，說成是哲學家、神學家、政治家，并把他們同德爾斐城的阿波羅相提並論。你們一方面一定要我們尊重不謙遜，但另一方面又禁止我們不謙遜。把人类的完美硬加在個別人身上，這才是真正的謙遜。檢查官是個別人，出版物却體現了整个人類。你們命令我們信任，同時又使不信任具有法律效力。你們把自己的國家制度估計得如此高，竟認為它們能使平凡的人——官員成為神聖的人，能替他們把不可能的事情變為可能。可是你們又非常

不信任自己的国家机构，竟害怕私人的孤立的意見，因为你們把出版物看成是私人。在你們看来，官員們已完全沒有个人动机，硬說他們在行动中沒有怨恨，沒有私欲，眼光远大，也沒有人类的弱点。而某种無人格的东西，思想，你們却怀疑它們，認為它們充滿了个人陰謀和主观卑賤。檢查令要求对官員階層無限信任，而它对非官員階層却是从無限不信任出發的。可是，为什么我們就不应当以德报德、以怨报怨呢？为什么我們就不应当認為这一官員階層才是值得怀疑的呢？品性也是一样。同秘密行动的批評家的品性比較起来，公开出現的批評家的品性从一开始就應該受到不抱偏見的人們的更大尊敬。

凡总的說来是坏的东西就始終是坏的，不論体现它的是誰，是私人的批評家还是政府任命的批評家；不过，在后一种場合下，这种坏的东西会得到上司批准，并被認為是一种自下而上地来实现好事情所必需的东西。

傾向的書报檢查和書报檢查的傾向，这就是自由主义的新檢查令帶來的礼物。要是我們对檢查令的以下几点采取某种不信任的态度，那末誰也不会因此而指摘我們。

“凡使用侮辱个別人的詞句和进行毀坏其名誉的判断的作品，均不得發表。”好一个不得發表！使侮辱和毀坏名誉的判断获得一个客觀的規定，倒要比这种寬大为怀好得多。

“凡怀疑个別人的或者(意味多深長的“或者”呵!)^①整个階級的思想方式的作品，使用党派的綽号和进行类似人身攻击的作品，也同样不得發表。”可見，划分等級、攻击整个階級和使用党派的綽

^① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

号的^①做法都是不能容忍的。可是，人为了要使一切东西对他來說都是存在的，他就必須像亞当那样給它們都起个名称；党派^②的名称对政治性报刊來說則是一种必要的范疇，因为：

正如薩薩弗拉斯医生所說的，
为了能医好每一种疾病，
我們首先就得給它起一个名称。

以上这一切都屬於人身攻击。究竟應該怎么办呢？触及个人是不許可的；同样，触及階級、一般的東西和法人也都是不許可的。国家不願意容忍（这是完全正确的）任何侮辱和任何人身攻击；可是，通过“或者”这两个不显眼的字，一般的東西也就变成了个人的東西。通过“或者”引来了一般的東西，而通过一个小小的“和”字，我們又終於看到：原来这里所談的只是个人的東西。但这就極其輕易地造成了如下的結果：报刊不仅被剝夺了对官員进行任何监督的可能性，而且被剝夺了对作为許多个别人的某一階級而存在的各种制度进行任何监督的可能性。

“如果書報檢查能按照这些根据 1819 年 10 月 18 日書報檢查法令的精神制定的指令办事，这將为合乎礼貌和开誠布公的政論开辟足够的活动場所；并能指望，这將引起人們对祖國的事情發生更大的兴趣，并提高他們的民族感。”

根据这些指令办事，就能为合乎礼貌的，即書報檢查認為是合乎礼貌的政論开辟足够的活动場所，这一点我們是承認的；“活动場所”^③这几个字选得十分恰当，因为在这里已为像卖艺者那样手舞足蹈地供人取乐的报刊开辟了广闊的場地。但开誠布公的政

③ 双关語：«Spielraum»的意思是“活动場所”，同时又是“游戏場所”。——編者注

論是否能得到这种活动场所，开誠布公是否能找到容身之地，那就只有讓有洞察力的讀者去判断了。至于檢查令所表示的希望，那末民族感自然能够像送来的繩子提高土耳其的民族感那样来提高。可是，既謙遜又严肃的报刊究竟能不能引起人們对祖国的事情發生兴趣，这个问题我們交給报刊本身去解决。金鷄納霜治不好枯竭的报刊。不过，也許我們已把上述引文的意义看得太严重了。如果我們只把它看成是玫瑰花圈上的一枚刺，也許会更容易猜中它的意义。可能在这个自由主义的刺上挂着一颗价格極其含糊的珠宝。讓我們更仔細地来看一下。一切都要看上下文来决定。引起人們对祖国的事情發生兴趣和提高他們的民族感（这是上述引文在表示自己的希望时談到的），現在却悄悄地变成了一种隱藏着對我們那些可憐而虛弱的日报施加新压迫的命令。

“如果这样办，那就能指望：政治性著作和日报將更清楚地了解自己的使命，它們在获得更丰富的材料同时也將学会使用較为适当的語調，今后將認為自己不應該为了投合讀者的好奇心而去轉載居心叵測或听信坏話的記者在外国報紙上發表的那些內容貧乏和聳人听闻的新聞，或去登載各种流言蜚語和人身攻击的議論，——这是書报檢查無疑应当采取措施加以制止的趋向。”

檢查令指望：如果这样办，政治性著作和日报將更清楚地了解自己的使命，如此等等。可是，更清楚的了解并不是一种能够加以命令的东西；这不过是一种期待中的成果，而希望不过是希望而已。但檢查令是非常講求实际的，它不会滿足于希望和善良的願望。善意的檢查令賦予报刊一种在今后改善自己狀況的希望作为新的优待，但同时它却剝夺了报刊目前享有的权利。在改善自身狀況的希望中，报刊失去了在目前还享有的东西。它遭到了可憐

的桑乔·邦薩的命运：御医剝夺了他的全部食物，使他不致因消化不良而不能很好地去完成公爵交給他的任务。

同时，我們不应当放过机会，要号召普魯士的作家去領会这种合乎礼貌的笔法。上述引文的开头一句就这样指出：“如果这样办，那就能指望：……”一系列的規定都取决于这一冒号，譬如說：政治性著作和日报將更清楚地了解自己的使命，它們將学会使用更为适当的語調，如此等等，它們將認為自己不應該轉載外国报纸上的内容貧乏的通訊等等。所有这些規定都还是屬於希望的范围以內的，“这是書報檢查無疑应当采取措施加以制止的趋向”，可是借破折号同上文連接起来的这一結束語，却免除了檢查官去等待日报得到預期改善的那种無聊任务，同时这一結束語还授权檢查官毫不躊躇地刪去不合他的口味的东西。內科治疗竟用切断肢体的手术来代替了。

“然而，为了接近这一目的，在批准新的定期出版物和新的編輯时就非常謹慎，使日报仅仅由完滿無缺的人去办理，这些人的学术才能、地位与品性是他們的意圖严正、思想方式忠誠的保証。”

在开始詳細分析之前，我們先来总的提一下。对新的編輯即对以后所有的編輯的批准，完全取决于“非常謹慎”，当然，这里所指的是公职人員和書報檢查的謹慎；旧法令却是把選擇編輯的工作（至少在一定的保証下）交給出版者去处理的：

“第九条：書報檢查总局有权向报纸出版者声明：在出版者提出的編輯不足信任的情况下，他应立即另聘編輯；如出版者願意留用原編輯，他就应为原編輯交納由上述我們內閣的各个部根据書報檢查总局建議而規定的押金。”

在新的檢查令中則出現了一種完全不同的深奧，可以說出現了一種精神的浪漫性。旧的法令要求外表的、实际的、因而也是由

法律規定的押金(只要有了这种押金做保,就是不称职的編輯也能得到任用的),檢查令則剝奪了报纸出版者本人的全部意志。根据檢查令的規定,政府的英明預見、上司的非常謹慎和洞察能力,都应当同內在的、主觀的、即不由外界决定的品質有关。可是,如果浪漫派的不确定性、机智敏感和主觀激昂都变成了下面这种純外表的現象,即外表的偶然性已不再表現为它那种实际的确定性和局限性,而表現为某种幻想的聖光、表現为某种虛構的深奧和壯觀,那末,檢查令也未必能逃脫这种浪漫的命运。

日报(整个新聞業都可以列入这一範圍)的編輯应当由完滿無缺的人去担任。檢查令首先指出“学术才能”是这种完滿無缺的保証。檢查官究竟能不能具有用来判断各种各样学术才能的学术才能,这一点就不会有絲毫怀疑了。既然在普魯士有这么一批政府所熟悉的万能天才(每个城市里至少有一个檢查官),那末,这批博学多才的人物为什么不以作家的姿态出現呢?要是这些因人数量众多、更因博学多才而显得声势浩大的官員們一旦行动起来,用自己的声势去压倒那些仅仅用某一种体裁写作、而且自己的才能也未經官方承認的可憐作家們,那末,这就会比用書报檢查更快地消灭报刊中的一切混乱現象。这些老練机智的、像羅馬的鵝一样只要嘎嘎叫几声就可以挽救卡皮托里山的人們,为什么一声也不响呢?这些人实在太謙遜了。学术界并不知道他們,但是政府知道他們。

可是,假如这真正是一些哪一个国家也找不出来的人材(因为任何国家都沒有見過整个階級完全是由万能的的天才和博学的才子組成的),那末,挑选这些人材的人又該是多么有天才的人物呵!为了証明在学术界默默無聞的官員們的确有万能的学术才能,这

些挑選者又該具有多么高深的學問呵！我們在这种**博學多才**的**官僚**的階梯上登得愈高，接觸到的人物也就愈使人感到驚奇。一個擁有完善的報刊这样一种支柱的國家，是不是值得把這些人材變成充滿缺點的報刊的**看守人**呢？使一種完善的东西淪為對付不完善的东西的工具，这样做是不是适当呢？

你們所任命的這種檢查官的人數愈多，報刊界改進的機會就愈少。你們把自己軍隊中身強力壯的人抽調出來，使他們成為病人的醫生。

只要你們像龐培那樣踩一下腳，從政府的每一幢大廈中就會跳出一個全副武裝的**雅典娜·帕拉斯**來。孱弱無力的日報在官方的報刊面前就會化為烏有。只要光明出現，黑暗就會消失。讓你們的光芒放射出來吧，切不要把它收藏起來。我們不要那種惡劣的書報檢查制度，因為甚至你們自己也不相信它是十全十美的，請給我們（這只要你們命令一聲就夠了）一種完善的報刊，這種報刊的原型好幾個世紀以來就一直在**中國**存在了。

然而，想使**學術才能**成為定期出版物作家唯一的和必要的條件的那種企圖，既不是保護特權，又不是要求遵守慣例，那末它不正是精神的表現嗎？難道這種條件不是事物本身的要求，而是一定人物的要求嗎？

遺憾的是，檢查令竟打斷了我們對它的稱頌。除了學術才能這種保證之外，它還提出了對**地位和品性**的要求。地位和品性呵！

品性這樣緊跟着地位，看來它好像就是從地位中產生出來的。因此，我們現在就從**地位**談起。地位被緊緊地夾在學術才能和品性之間，使你不能不開始懷疑這種做法的意圖是否純潔。

學術才能是總的要求，這是多么的自由主義呵！地位是個別

的要求，这是多么的非自由主义呵！把学术才能同地位拉在一起，这又是多么虚伪的自由主义呵！既然学术才能和品性都是極其不确定的东西，相反地，地位倒是一种極其确定的东西；那末，根据必然的邏輯規律，不确定的东西要依賴确定的东西，并从它那里得到支持和內容，——我們为什么不可以得出这种結論呢？如果檢查官这样来解釋檢查令，即認為地位是学术才能和品性借以在社会中表現出来的一种外表形式，那他們是不是就犯了严重的錯誤呢？然而檢查官本身的职位就保證他們的这种观点和国家的观点完全一致。不这样解釋，至少下面的一些問題就根本無法理解：学术才能和品性为什么还不足以当做作家的保證？地位为什么是必备的第三个保證？可是，如果檢查官陷入自相矛盾的境地，如果这些保證之間很少有联系，或者甚至从来就不結合在一起，那他們又應該怎样进行選擇呢？可是選擇無論如何都是必要的，因为总得有人来担任報紙和杂志的編輯工作呵！檢查官可能認為沒有地位的学术才能和品性都是成問題的，因為它們都是不确定的。而且他們当然也要感到奇怪，学术才能和品性怎么能离开地位而單獨存在。相反地，要是有了地位，檢查官是不是还应当怀疑品性和學問的存在呢？在这种場合下，同国家的見解比較起来，檢查官会更相信自己的見解，在相反的場合下，他們信任作家又甚于信任国家。檢查官能这样笨拙和居心不良嗎？不能希望这样，当然，誰也不会希望这样。因为地位在疑难的情况下是决定性的标准，所以它也就是絕對决定性的标准。

这样看来，如果檢查令过去由于自己的正統信仰而同法令發生冲突，那末它現在就由于自己的浪漫主义（同时它总是帶有傾向的詩篇）而同法令發生冲突。押金这种实际的真正的保證变成了

一種概念上的保證，而概念上的保證又變成了一種完全現實的、具有魔力一樣想像意義的個人的地位。同樣，保證的作用也起了變化。現在已不是由出版者來選擇那種需要他向上司擔保的編輯，而是由上司替他選擇向它自己擔保的編輯了。舊法令關心的是由出版者的押金做保的編輯的工作；新檢查令則不談編輯的工作，而只談編輯的人格；它要求體現在編輯身上的一定的個性，而出版者的押金就應當獲得這種個性。新的檢查令像舊的法令一樣，也具有外表的性質。不過，舊的法令按照自己的本性宣布並確立了某種實際上確定的東西和有限制的東西，而檢查令則賦予純粹的偶然性以想像的意義，並以普遍性的感動力宣布了某種純粹個人的東西。

但是，如果說浪漫主義的檢查令在編輯問題上使最外表的確定性具有最親切的不確定性的語調，那末，它在檢查官問題上就使最曖昧的不確定性具有立法上的、嚴格的確定性的語調。

“在任命書報檢查官時也應採取同樣謹慎的態度，以便保證檢查官一職僅僅由那些思想方式經過審查和有才能的人去擔任，即由完全符合該職務所要求的那種光榮的信任的人去擔任；這種人同時又是善意的和有洞察力的，他們善於區別事物的形式與本質，當作品的內容與傾向本身業已証實沒有必要對它們加以懷疑時，善於用堅定的機智拋開懷疑。”

在這裡，向作家要求的並不是地位和品性，而是經過審查的思想方式，因為地位早就有了。然而，更值得注意的是：向作家要求的是學術的才能，而向檢查官要求的則是不附加任何規定的一般的才能。除了政治問題以外，全部貫串着唯理論精神的舊法令，在第三條中要求的是“有學術修養的”、甚至是“文明的”檢查官。在檢查令中，這兩個附加語就都不見了，同時，它向檢查官要求的

并不是如人們所理解的那種一定的、已發展并變成了實際才能的作家的才能，而是才能的萌芽即一般的才能。由此可見，才能的萌芽對真實的才能應起檢查官的作用，雖然，按照事物的本性來說，它們之間的关系分明應該是顛倒過來的。最後，我們在這裡只順便提一下：檢查官的才能在客觀的內容方面並沒有更詳細的規定，因而這種才能的性質無論如何都是模稜兩可的。

其次，檢查官一職應由“完全符合該職務所要求的那種光榮的信任”的人去擔任。這種規定強調必須選擇受人信任的人去擔任檢查官的職務，即認為這種人要完全符合（將要符合？）別人給予的那種光榮的信任（而且是完全的信任）；關於這種累贅而虛偽的規定，就用不着詳細分析了。

最後，檢查官應當是這樣的人：“這種人同時又是善意的和有洞察力的，他們善于區別事物的形式與本質，當作品的內容與傾向本身業已証實沒有必要對它們加以懷疑時，善于用堅定的機智拋開懷疑。”

可是恰恰相反，檢查令在上面却是這樣規定的：

“與此相適應（即與追究傾向相適應）^①，檢查官也必須特別注意準備出版的作品的形式和語調，如果作品因熱情、尖銳和傲慢而帶有有害的傾向時，應禁止其發表。”

這樣一來，檢查官就必須時而根據形式去判斷傾向，時而又根據傾向去判斷形式。如果作為檢查標準的內容過去就已經完全消失了，那末，形式目前也正在消失中。只要傾向是好的，形式的毛病據說就無關緊要了。讓作品既不要顯得特別謙遜，也不要顯得

^① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

特別严肃，讓它們看起来似乎充滿尖銳、熱情和傲慢，——誰會害怕這種粗糙的外表呢？必須善于把形式和本質區別開來。因此，結果就是規定的一切外表都被拋棄，而檢查令的結局除了完全自相矛盾之外，也不可能是別的，因為用以辨別傾向的一切東西，在這裡反而由傾向本身來確定，而且這些東西本身也還得從傾向中辨別出來。愛國者的尖銳就是一種神聖的勤勉，他們的熱情就是一種熾烈的愛，他們的傲慢就是一種自我犧牲的忠誠；這種忠誠是無限的，因而不可能是溫和的。

所有的客觀標準都已消失了，一切都被歸結為個人的關係，只有檢查官的機智才是保證。檢查官能破壞什麼呢？能破壞機智。而不機智又並不是犯罪的行為。作家的什麼東西已遭到了威脅呢？他們的生存。哪一個國家曾經讓官員們的機智來決定整個階級的人的生存呢？

我再說一遍：所有的客觀標準都已消失了。要是從作家方面來說，那末傾向就是向他們要求的和給他們規定的最後內容。傾向作為一種無定形的意見，在這裡表現為客體；傾向作為一種主體，作為關於意見的意見，則被歸結為檢查官的機智，而且是他們的唯一標準。

可是，如果檢查官的專橫（發表獨斷意見的權利就是專橫的權利）是從檢查令中得出來的、但被它巧妙地偽裝成客觀規定的邏輯結論，那末，相反地，這一檢查令却完全有意識地表達了那無條件享有完全信任的總督署的專橫，而這種對總督的信任就是報刊的最後保證。由此可見，書報檢查制度本質上是建立在警察國家對它的官員的那種虛幻而高傲的概念之上的。公眾的智慧和善良意志都被看做甚至對最簡單的事物也是無能為力的東西，但對於官

員們來說，却連不可能辦到的事情也被認為是可能的。

這一痼疾隱藏在我們的一切制度中。譬如在刑事訴訟中，法官、原告和辯護人都集中在一個人身上。這種集中是和心理學的全部規律相矛盾的。可是，據說官員是超乎心理學規律之上的，相反地，公眾則是處於這種規律之下的。不過，不能令人滿意的國家原則還是情有可原的，但當它不夠正直因而表現得不徹底時，那就是不可原諒的了。官員的責任應當比公眾的責任大得無可比擬，正如檢查令使得檢查官的地位比公眾高得無可比擬一樣。正是在只有徹底性才能証實原則的正確並使它在自己的範圍內具有法的基础的地方，這種原則被擯棄了，也正是在這裡，另一種直接對立的原則被採用了。

檢查官也就是原告、辯護人和法官三位一體的人。檢查官被委任去管理精神，然而他是不負重責的。

假如書報檢查受普通法庭的支配（誠然，這在還沒有客觀的檢查法以前是不可能的），那末它就只可能有暫時忠誠的性質。可是，最惡劣的手段却莫過於把書報檢查又交給書報檢查去判斷，把它又交給某一個總督或最高書報檢查評議會去判斷。

我們在報刊和書報檢查的關係方面所談的一切，同時也就說明了書報檢查和最高書報檢查的關係，說明了作家和總檢查官的關係，雖然在這裡也出現了一個中間環節，但這是同樣的一種關係，只是處在較高階段上而已。要使事物保持原狀，同時又企圖只用更換人員的辦法使它具有另一種本質，這真是荒謬絕倫的做法。如果一個專制的國家想表現得忠誠，那它就會自取滅亡；每一点都會遭到同樣的壓制，並會顯示出同樣的反抗來。最高書報檢查也要遭到檢查。為了不致陷入這種迷魂陣，于是就決定採取

不忠誠的態度，在第三個或第九十九個階段上為非法行為开辟了廣闊的天地。可是對這種關係始終認識不清的官僚主義國家，力圖至少要把非法行為的範圍抬到人們看不到的高度，这样就以為非法行為已經消失了。

治療書報檢查制度的真正而根本的辦法，就是廢除書報檢查制度，因為這種制度本身是一無用處的，可是它却比人還要威風。我們的意見可能是正確的，也可能是不正確的，不過無論如何，普魯士的作家終究因為有了新的檢查令而獲得更多的真正的自由或觀念的自由，也就是說，獲得更多的意識。

Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet [當你能夠感覺你願意感覺的東西，能夠說出你所感覺到的東西的時候，這是非常幸福的時候]⊖。

卡·馬克思寫於1842年1月15日
到2月10日

按文集原文刊印
原文是德文

載於1843年“德國現代哲學和政論
界叢文集”第1卷

署名：萊茵省一居民

⊖ 塔西佗。——編者注

路德是施特劳斯和 費尔巴哈的仲裁人

施特劳斯和費尔巴哈！在不久前提出的关于奇迹这个概念的問題上⁸，他們兩個究竟誰对呢？施特劳斯像神学家一样看問題，因而有偏見；費尔巴哈則用非神学家的观点看問題，因而是自由的。施特劳斯所看到的是思辨的神学的眼光中出現的事物；而費尔巴哈所看到的則是实际上的事物。施特劳斯到底还没有肯定說出什么是奇迹，而且还推測說，在奇迹的后面有一种与願望不同的特殊的精神力量（好像願望并不是他所說的这种精神的或人的力量；好像要求自由的願望并不是自由的最初行动）；費尔巴哈則直截了当地說，奇迹就是用超自然的方法来实现自然的即人的願望。他們兩個人究竟誰对呢，施特劳斯还是費尔巴哈？路德是一个極有地位的权威；他比所有新教教义学家要高明万倍，因为宗教对他就是直接的真理，就是天性——就讓路德来决定他們兩個究竟誰对吧。

例如（因为在路德的作品中可以援引無数个类似的例子），路德在談到路加福音（第七章）中死者复活时这样說：

“我們对主耶穌基督的事業应该比对人間的事業看得更高，因为这个事業为我們安排下来是为了讓我們能够認識到：主耶穌是怎样一个全能的統治者，就是說，是这样一個統治者和上帝，当任何人都無能帮助你的时候，他能够帮助你；因此，無論灾难多么深重，一个人不会墮落到連上帝都無法帮助

的地步。”“我們的主上帝有什么做不到的而使我們不能信賴他呢？他从一無所有創造了天地万物。年复一年他使樹上長滿了櫻桃、李子、苹果、梨，他这样做并不需要什么東西。對我們每一個人來說，在积雪未融的冬季，要使地下哪怕是長出一棵小櫻桃樹來，都是不可思議的。而上帝却是这样的存在物，他能創造万物，能使死者復活，無中生有。因此，任何人不論墮落得如何深沉，對我們的主上帝來說，他決不是已經墮落到不堪收拾的地步。我們應當認識上帝的這些事情，而且要懂得，我們的上帝沒有做不到的事情，當我們遇到不幸時，我們要信賴上帝的全能，應該學習大無畏的精神。縱令土耳其人來到或其他大禍來臨，我們仍應記住，有一個熱心的救主，他的強有力的手是萬能的，並能幫助我們。正確真實的信仰就是這樣。”“應當從上帝身上吸取勇氣，不要氣餒。因為我和其他人都做不到的，他都能做到。當我和他人都不能幫助自己時，上帝能幫助我並且把我從死亡中拯救出來，如詩篇第六十八章中所說：上帝是為我們施行諸般救恩的上帝，人能脫離死亡，是在乎主耶和華。因此，我們的心里應當充滿勇氣和對上帝的信賴。這樣的心才是赤誠信奉和熱愛上帝的心，這才是永不氣餒和無所畏懼的心。”“從上帝和他的兒子耶穌基督的身上我們應當吸取勇氣。因為我們不能做到的，他都能做到；我們沒有的，他都有。如果我們自己不能幫助自己，他卻能幫助我們，而且他是愉快地樂意這樣做的，正如我們在這裡看到的那樣。”（“路德全集”1732年萊比錫版第16冊第442—445頁）⁹

在這寥寥數語中，你們就可以找到對費爾巴哈的全書¹⁰的辯解，找到對該書中有关預見、全能、創造、奇迹、信仰等定義的辯解。可耻呵，基督徒們——優秀的和平庸的，有學問的和沒有學問的，反基督教者向你們指出了真正的不加掩飾的基督教的實質，你們應該為此感到羞耻。我勸你們，思辨神學家和哲學家們，假如你們願意明白事物存在的真相，即明白真理，你們就應該從先前的思辨哲學的概念和偏見中解放出來。你們只有通過火流^①才能走向

① 雙關語：德文《Feuerbach》字面的意思是“火流”，而音譯是“費爾巴哈”。——譯者注

真理和自由，其他的路是沒有的。費爾巴哈，這才是我們時代的滌罪所。

卡·馬克思寫于 1842 年 1 月末

按文集原文刊印

載于 1843 年“德國現代哲學和
政論界軼文集”第 2 卷

原文是德文

署名：非柏林人

第六屆萊茵省議會的辯論

(第一篇論文)¹¹

关于出版自由和公布等級會議¹²記錄的辯論

在柏林的一个春光明媚的早晨，普魯士“国家报”¹³發表了它的一篇坦白書，这使德意志的讀者和著作界大为惊奇。自然，該报为这篇坦白書選擇的形式是上流社会外交辞令的懺悔，而不是惹人注目的懺悔。它裝得像是给自己的姊妹們一面認識的鏡子，它只是玄妙地談論其他几家普魯士報紙，其实它所講的就是那家 *par excellence* [最道地的] 普魯士報紙，即它自己。

对这种情况可以作各种不同的解釋。凱撒在說自己时用第三人称，为什么普魯士“国家报”用第三人称講話时就不是指自己呢？小孩称呼自己往往不用“我”，而用自己的名字——“乔治”等等。为什么普魯士“国家报”就不是用“福斯”¹⁴、“施本納”¹⁵或其他某个聖徒的名字来代替“我”呢？

新的書报檢查令頒布了。我們的報紙認為必須学会一套与自由相适应的作風和外貌。普魯士“国家报”也不得不抖擻精神，并为自己拼湊了一件自由主义思想(至少是独立思想)的外衣。

但是，自由的首要条件是自我認識，而自我認識又不能离开坦白。

只要牢牢記住普魯士“國家報”在這裡公布的是它的坦白書，只要注意到我們在這裡看到的是半官方報這個孩子的自我意識的第一次覺醒，一切疑團都會迎刃而解。我們確信普魯士“國家報”是在“用沉著的語調發表偉大的言論”，我們只是難於決定：我們應該更加贊揚的是這種偉大的沉着呢，還是這種沉著的偉大？

書報檢查令剛一頒布，“國家報”剛在這一打擊之後清醒過來，它就提出了一個問題：“書報檢查方面更大的自由給你們普魯士報紙帶來了什麼好處？”

顯然，它是想說：多年來書報檢查機關的嚴格照管給我帶來了什麼好處呢？雖然監護得無微不至，可是我却變成了什麼樣子呢？今後我的遭遇又會怎樣呢？獨立行走我還沒有學會，但是愛看熱鬧的觀眾總是等着看癱瘓者輕步飛舞。我的姊妹們，同樣的命運也在等待着你們！我們要在普魯士人民面前公開承認我們的弱點，但是我們要說得巧妙一些。我們不能直截了當地告訴他們：我們是索然無味的。可是我們要告訴他們：如果說普魯士人民對普魯士報紙不感興趣，那是報紙對普魯士國家不感興趣。

“國家報”大膽地提出問題，而且更大膽地回答問題，這只是它覺醒的前奏，這是它在睡夢中背誦它將要扮演的那一角色的台詞。它正在醒悟，正在顯露自己的隱秘的本質。請注意這位埃披門尼底斯¹⁶！

大家知道，計算是搖擺於感性和思維之間的理智的第一種理論活動。計算是小孩的理智的第一種自由理論活動。普魯士“國家報”向它的姊妹們¹⁷號召：我們來計算吧。統計是第一門政治科學！如果我知道一個人有多少頭髮，我就了解了這個人的腦袋。

你希望別人怎樣對待你自己，你就怎樣對待別人。要正確評

价我們自己、特別是我普魯士“國家報”，還有什麼辦法能比統計更好呢！統計不僅會証實我和任何一家法國或英國報紙一樣經常出版，而且會証實我的讀者比文明世界任何一家報紙的讀者都少。除了那些不是十分願意而是被迫對我發生興趣的官員，除了那些離不開半官方報紙的公共機關，還有誰讀我呢？請問：還有誰呢？如果把花在我身上的費用和我帶來的收入計算一下，你們就會確信：用沉着的語調發表偉大的言論，絕不是一件有利可圖的事情。你們看，統計是多麼令人信服，簡單的算術計算怎樣使一切進一步的腦力活動成為多餘。總之，大家來計算吧！數字表格可以啓發民眾，而不會激起他們的情緒。

深刻理解統計的意義的“國家報”，不僅把自己同中國人¹⁸ 并列，不僅同宇宙的統計學家畢達哥拉斯¹⁹ 并列，它並且表明，那位想用數字來表示動物界的一切異同的現代偉大的自然哲學家[⊖] 對它也有影響。

可見，儘管“普魯士國家報”的實証論色彩非常明顯，而現代哲學的原則對它也並不是陌生的。

“國家報”是一種全面的報紙。它並不以數為滿足，並不以時間的長短為滿足。它在承認數量的原則上更進一步，對空間的量也給予了充分的估價。空間，這是第一個以自己的量使小孩敬畏的東西。空間是小孩在世界上遇到的第一種量，因此，小孩以為身材高大的人就是偉人。像小孩一樣進行推斷的“國家報”也向我們說，厚書比薄書要好得多，至於小型報和每日只出一個印張的報紙就更不用說了。

⊖ 羅倫茲·奧肯。——編者注

德國人，你們專門會發表長篇大論！你們去寫論述國家機構的大本書籍吧，去寫那種除了可敬的作者和可敬的書報評論家以外再沒有人去讀的大部頭的科學著作吧，可是要記住：你們的報紙並不是書籍。請你們想一想，一部結結實實的三卷本的著作共有多少紙張呵！所以你們不要到報紙上去尋找當代的精神、時代的精神，因為報紙只會給你們提供統計表格；你們應當到書本中去找，書本僅僅憑它的篇幅就足以保證它的完備了。

好孩子，你們要記住，這裡講的是“學術性的”東西。因此，你們首先要鑽研厚本書，然後也會喜愛我們報紙的，因為我們的篇幅不大，筆調輕鬆，在讀了厚本書之後，它確實可以起一種清心爽神的作用。

的確，我們這個時代已經沒有中世紀那種感嘆偉大的真正情感了。請看一看我們枯竭的虔誠派的論文，請看一看我們的至多不過 in octavo [八開本] 的哲學著作，並拿它們來和鄧斯·司各脫的二十大卷對開本比較一下吧。這些對開本，甚至不用你去閱讀，僅僅憑它那少有的巨大篇幅就足以打動（正如哥德式建築一樣）你們的心弦，使你們驚異不置。這些天生的龐然大物對精神是能起某種物質的作用的。精神感覺到質量的重壓，這種壓力感就是崇拜的開端。不是你們掌握着這些書籍，而是這些書籍掌握着你們。你們成了書籍的附屬品，而根據普魯士“國家報”的意見，人民在對待自己的政治文獻時，也應當成為這樣的附屬品。

由此可見，雖然“國家報”講的全是現代語言，可是並沒有喪失堅實的中世紀所固有的各種歷史原則。

但是，如果小孩的理論思維具有數的性質，小孩的推斷和他的實踐思維首先就具有實踐和感覺的性質。小孩機體的感覺本能是

使他和世界連接的第一个紐帶。感覺的實踐器官，主要指口和鼻，是他最初用來評價世界的器官。因此，按照小孩方式進行推斷的普魯士“國家報”也用鼻子來確定一般報紙的價值，特別是它本身的價值。如果說希臘的一位思想家認為干燥的靈魂才是最好的²⁰，那末，“國家報”就認為“香的”報紙才是“好的”。“國家報”對奧格斯堡“總匯報”²¹和“辯論日報”²²的“文藝芳香”推崇備至。真是少見的天真，值得稱贊！偉大的、最偉大的龐培！

“國家報”在我們面前展示了許多可供我們窺見其靈魂的思想片段，這是應當感激的。接着，它又用一種高深的議論概括地敘述了它對國家的看法。議論的中心就是它那偉大的發現：“普魯士的國家行政和全部國家機體是和政治精神脫節的，因此在政治方面，無論是人民或出版物，都不會對它們發生絲毫興趣。”

這樣一來，按照普魯士“國家報”的意見，普魯士的國家行政與政治精神無關，或者政治精神與國家行政無關。“國家報”說出了連最凶惡的敵人也想不出的話，這就是說，實際的國家生活喪失了政治精神，政治精神存在於實際國家之外。這裡，“國家報”表現得多么莽撞！

但是，我們不應當忘記普魯士“國家報”的小孩式的感性觀點。它向我們說：當談到鐵路時，只應當想到鐵和路；當談到通商條約時，只應當想到糖和咖啡；當談到制革廠時就只應當想到皮革。當然，小孩超不出感性知覺的範圍，他只看到單個的現象，想不到還有把這種特殊和一般聯繫起來的看不見的神經存在，這種神經在國家中也如在各處一樣，把各個物質部分轉變為精神整體的活的成分。小孩相信太陽圍繞地球旋轉、一般圍繞個別旋轉。所以小孩不相信精神但卻相信妖怪。

因此，普魯士“國家報”認為政治精神是法國的妖怪，而且還以為把皮革、砂糖、刀和數字向妖怪頭上扔去，就可以降伏這個妖怪。

不過，讀者會打斷我們說：我們本來打算談談“萊茵省議會的辯論”，而現在卻給我們抱出一個“無罪的天使”——新聞界上了年紀的孩子“普魯士國家報”，並且反復地唱起了老練的搖籃曲。“國家報”一再想用這支搖籃曲使自己和姊妹們安靜地沉入冬夜的夢鄉。

但是，難道席勒沒有說過：

智者看不見的東西，
却瞞不過童稚天真的心靈²³。

普魯士“國家報”“以它天真的心靈”提醒我們說，普魯士的情況並不比英國差，我們有等級會議，而這個會上的辯論，只要日報能這樣做，它是**有權**進行討論的。因為“國家報”充分自豪地意識到自己的優點，它認為普魯士報紙缺少的不是**權利**，而是**能力**。後一種品質作為該報的特權，我們是樂於承認的，我們不多談該報的能力問題；讓我們大胆地把該報以它天真的心靈透露出的那種思想付諸實現吧。

只有在省議會的記錄被當做“**公開的事實**”加以討論時，也就是說，只有在它們成為出版的財富時，**公布記錄**才能實現。和我們關係最密切的當然是最近一屆萊茵省議會。

我們現在從“**關於出版自由的辯論**”開始並預先聲明，在討論這一問題時，我們間或將以參加者的身分發表我們自己的看法，而在以後的幾篇論文中，我們將注意辯論的進程，更多地從歷史觀察者的角度來闡明這個進程。

這種敘述方法上的差別是由辯論的性質本身決定的。在辯論

其他問題時，各等級的代表對各種意見的辯護是勢均力敵的。而在出版問題上則不然，反對出版自由的人稍占優勢。這些人除了發表一些空洞的流行言論和老生常談以外，我們發現他們還有一種病態的激動，一種由他們同出版的真正的而不是想像的關係所決定的強烈的偏見；而在這一屆省議會上為出版辯護的人，一般說來對自己所辯護的對象是沒有任何真正的關係的。他們從來沒有感覺到出版自由是一種迫切的需要。在他們看來，出版自由是頭腦的事情，根本用不着心臟去過問。對他們說來，出版自由是“異國的”植物，他們只是作為“欣賞者”才和它打交道。因此，他們只是偶而舉出一些十分一般而含糊不清的論斷來對付敵人特別“有力的”論據，可是連最愚蠢的論據在未被徹底粉碎以前，也自以為是了不起的。

歌德曾經說過：畫家要成功地描繪出一種女性美，只能以他至少在一個活人身上曾經愛過的那種美作為典型²⁴。出版自由也有它自己的美（儘管這種美絲毫不是女性的美），要想能保護它，必須喜愛它，我感到我真正喜愛的東西的存在是必需的，我感到需要它，沒有它我的生活就不可能美滿。然而上述那些維護出版自由的人，即使沒有出版自由，顯然他們也會生活得很美滿的。

自由主義反對派向我們表明政治會議的水平，正像一般反對派表明該社會發展水平一樣。當不信鬼神被認為是哲學家的大膽，當反對審判妖女被認為是奇談的時候，相信鬼神和審判妖女就被認為是完全合法的事情。如果國家像古代雅典那樣把寄生蟲和阿諛逢迎之徒看做違背人民理性的例外和痴呆，這樣的國家就是獨立自主的國家。如果人民像美好的舊時代的各國人民那樣只讓宮廷丑角享有思考和述說真理的權利，這樣的人民就只能是依賴他人、不能獨立的人民。既然等級會議中的反對派還要人相信自由

意志是人的天性，那末，這樣的等級會議至少還不是自由意志的等級會議。例外只是証實常規。自由主義反對派向我們表明自由主義的立場已變成什麼樣子，自由在人的身上體現到怎樣的程度。

如果我們由此看出等級會議中出版自由的辯護人根本不勝任，那末整個省議會的情況就更是這樣。

雖然如此，我們還是要從這一點開始敘述省議會的辯論，這不僅是由于對出版自由有特殊的興趣，而且也由于對省議會有一般的興趣。在關於出版的辯論中，特殊等級精神表現得無比明確而完備。出版自由的反對派更是如此。通常，一般自由的反對派的情況也是這樣，某個集團的精神、一定等級的個體利益、先天的片面性都表現得極其強烈、凶狠，露出一副猙獰的面孔。

辯論向我們顯示出諸侯等級反對出版自由的論戰、貴族等級的論戰、城市等級的論戰，所以，在這裡論戰的不是個別的人，而是等級。還有什麼鏡子能比關於出版的辯論更正確地反映省議會的內在實質呢？

我們從反對出版自由的論敵，即應當從諸侯等級的辯論人開始。

我們不想詳談他發言的第一部分，即關於“出版自由和書報檢查制度都是惡等等”這一部分，因為這個論題已經由另一位辯論人比較透徹地分析過了。不過，我們不能不談一下辯論人的獨特的論據。

“書報檢查制度同出版的放肆比較起來是一種較小的惡。”“這一信念在我們德意志（請問：這是哪一部分德意志？）^①已日漸鞏固，聯邦為此頒布了法

^① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

律，普魯士已經接受這項法律并服从這項法律。”²⁵

省議會正在討論关于使出版物擺脫羈絆的問題。这位辯論人說：这些束縛出版物的羈絆、鎖鍊本身就証明出版物的使命不是在于进行自由活动。它之处于被束縛状态就証明了它的本質。反对出版自由的法律就否定了出版自由。

这是一种用来反对任何改革的圓滑的論据，某个派別²⁶曾經用典型的理論表述得非常透澈。对自由的任何一点限制实际上都無可辯駁地証明当权人物曾一度坚信必須限制自由，而这种信念也就被宣布为今后的准繩了。

有一个时候曾經命令人們相信地球不是圍繞太陽运轉。伽利略是不是因此就被駁倒了呢？

同样，在我們德意志曾經用法律手續固定了下面这一种全帝国共同的、也是每一个領主王公具有的信念：农奴身分是某些人的本性；拷問这种外科手术最能証明真理；要向异教徒証明地獄里的火焰最好是燃燒起人間的烈火来表演一番。

难道法定的农奴身分不正是推翻人体并非利用和占有的对象这一純理性臆想的实际証明嗎？难道殘暴的拷問不是推翻了关于屠杀不能發現真理，拷問台上拉長脊骨不能使人丧失剛强，抽搖并不是坦白等等空洞的理論嗎？

在辯論人看来，書报檢查制度存在的事实就推翻了出版自由；这在事实上是正确的，这是真理，它十分真实，甚至可以用画地形的方法来确定它的界限，——只要越过一定的界限，它就不再是事实和真理了。

接着他們對我們进行說教：“無論在發言中或在書本上，無論在我們萊茵省或在整個德意志，我們都不認為真实而高尚的精神發展是受到限制的。”

据说照耀着我们出版物的这种真理的高尚光芒，就是書报檢查制度贈送的礼物。

首先来看一看辯論人的自相矛盾的論据吧。我們举出的不是合理的論据，而是政府的一項法令。普魯士最近的書报檢查令正式宣称：直到現在，出版物一直都受到太大的限制，以致它只具有真正本国的內容。辯論人可以看到，在我們德意志，信念是可以改变的。

但是，把書报檢查制度看做我們优秀出版物的基础，这是多么不合邏輯的奇談怪論！

法国革命时最偉大的演說家米拉波的 *voix toujours tonnante* [永远响亮的声音]直到現在还在轟鳴；他是一只獅子，你想要和人們一起叫一声“吼得好，獅子！”²⁷，就必須亲自傾听一下这只獅子的吼声。米拉波是在監獄里受到教育的，这样，監獄豈不是变成培养口才的高等学校了嗎？

虽然有种种精神上的关卡，德意志精神仍然做出了一番事業。如果認為这种成就的取得正是由于关卡和限制，那末这种看法正是王公老爷的偏見。德意志的精神發展并不是由于書报檢查制度，而是由于違背了这种制度。当出版物在檢查的条件下苟延殘喘、奄奄一息时，这种情况却被援引来作为反对出版自由的論据，虽然它只表明反对出版不自由。又如，虽然有檢查制度，但出版物仍保全了自己的主要特点，这一点也被援引来为檢查制度辯护，虽然它所說明的只是精神而不是鐐铐。

其实，“真正的高尚的發展”是一个特殊的問題。

在严格遵守書报檢查制度的 1819—1830 年間（后来，即使不是在“我們德意志”，也畢竟在德意志的絕大部分，書报檢查制度本

身也受到時間条件和这一时期內形成的特殊信念的檢查), 我国著作界处于“晚刊阶段”。我們可以把这个阶段称为“真实的、高尚的、生动的和充分發展的”阶段, 正像“晚报”的編輯“温克勒”可笑地用“光明”这一笔名称呼自己一样, 虽然他身上的光芒比夜間沼澤上的磷火还要微弱。这位以“光明”作为笔名的愚昧的乡下佬(Krähwinkler[⊖]) 就是当时著作界的原型。当时精神上的大齋期一定会向后代証明, 如果說只有少数的聖徒才能把四十天的齋期坚持过去, 那末, 整个德意志, 即使不是聖徒, 却能在既不生产也不需要精神食粮的情况下活到二十年以上。出版物墮落了, 很难說是智力不足和形式缺乏甚于特性不足和內容缺乏呢, 还是恰恰相反。如果批判能够証明这个时期根本沒有存在过, 应当說这对德意志最有利了。当时著作界中唯一还有生命跳动的領域——哲学思想領域, 已不再說德国話, 因为德意志的語言已不再是思想的語言了。精神所用的語言是一种無法理解的神秘的語言, 因为被禁止理解的事物已不能用明白的言語来表达。

至于萊茵著作界的例子(这个例子实际上和萊茵省議会有十分密切的关系), 那是打着第欧根尼的灯籠走遍五个專区也無法找到的“真正的人”。我們根本不認為这是萊茵省的缺陷, 相反地, 我們認為这是它具有实践政治意义的証明。萊茵省可以办“自由的出版物”, 但是要办“不自由的出版物”, 它既欠圓滑又缺乏幻想。

剛告結束的著作时期我們可以把它称为“严格檢查制度下的著作时期”, 总之, 这一时期从历史上清楚地証明: 書報檢查制度無疑給德意志精神的發展帶來了不可弥补的惨重損失; 这个制度無

⊖ 双关語: Winkler 是姓, «Krähwinkler» 是“穷乡僻壤的居民”。——編者注

論如何也不能起辯論人所認為的 magister bonarum artium [高尚藝術的導師]的作用。也許應當把“高尚的真實的出版物”理解為彬彬有禮地帶着腳鐐手銬的出版物吧？

既然辯論人“可以提起關於小指和全手這一盡人皆知的俗語”，那末讓我們也來反問一句：如果政府向本國人民精神伸出的不只是一隻手而一下子就是兩隻手，這不是最符合政府的尊嚴嗎？

我們看到，我們這位辯論人以滿不在乎的傲慢和外交官的冷靜抹殺了書報檢查制度和精神發展的關係問題。他在對歷史上形成的各種出版自由形式展開進攻的時候，就更明確地表現了本等級的丑惡一面。

至於別國人民的出版自由，據說：

“英國不足為例，因為那里幾世紀以來歷史上形成的一些條件，不是別的国家用理論所能創造的，但是這些條件在英國的特殊情況下是有其根據的。”
“在荷蘭，出版自由未能防止沉重的國債，並且在極大的程度上促使了革命的爆發，結果使二分之一的領土淪喪。”

我們暫不談法國，留待以後再談。

“最後，我們是否能在瑞士找到由出版自由賜福的黃金國呢？當各黨派正確地意識到自己的卑賤，按動物身上某部分——角、蹄——的名稱互相區別並由於庸俗地謾罵而遭到四鄰譏笑時，難道我們不是帶着厭惡的心情回想起它們在報紙上的粗野爭吵嗎？”

據說英國出版物不能用來論證一般的出版自由，因為它是建築在歷史的基礎上的。英國出版物之所以有功績只是由於它是歷史地發展起來的，與一般出版物不同，因為一般出版物的發展據說應該是沒有歷史基礎的。由此可見，這是歷史的功績，而不是出版物的功績。似乎出版物就不是歷史的組成部分；好像在亨利八世、

天主教徒瑪麗、伊麗莎白和詹姆士一世的統治下，英國出版物為了給英國人民爭取歷史基礎，沒有經過殘酷的、常常是野蠻的鬥爭似的！

既然英國出版物在最自由的情況下也沒有破壞歷史基礎，難道這不是恰好說明出版自由的好處嗎？但是辯論人前後是不一致的。

英國出版物不能成為替一般出版物辯護的理由，因為它是英國的，荷蘭出版物卻是反對一般出版物的理由，雖然它只是荷蘭的。時而把出版物的一切優點都歸功於歷史基礎，時而把歷史基礎的一切缺點都歸咎於出版物。時而說出版物不應當參加歷史過程，時而說歷史不應當分擔出版物的缺點。在英國，出版物是同它的歷史和特殊環境連生在一起的，荷蘭和瑞士的情況也是一樣。

在對待歷史基礎方面，出版物究竟應該做些什麼呢？是反映它，拋棄它呢，還是發展它？辯論人對出版物的這三種做法一一加以責難。

他斥責荷蘭出版物，因為它是歷史地發展起來的。它應當阻止歷史進程，它應當使荷蘭防止沉重的國債！多麼不合歷史的要求！荷蘭出版物未能阻止路易十四時代事物的進程，它也未能阻止克倫威爾時期英國艦隊稱霸歐洲。它未能對海洋使用魔法，使它把荷蘭從充當大陸強國廝殺戰場這一倒楣的角色中解救出來；它也未能（像德國所有的書報檢查官一樣）取消拿破侖的專制法令。

難道自由的出版物什麼時候曾經加重過國債嗎？奧爾良公爵攝政時期，約翰·羅的瘋狂的證券投機使整個法國處於混亂狀態；那時有誰來和這一荒誕的金融投機狂飆時期相對抗呢？只有幾個

諷刺作家。当然，他們获得的报偿并不是銀行的鈔票，而是巴士底獄的入獄証。

要求出版物防止**国債**，如果再进一步，連个人的债务也应当由出版物来偿还了。这种要求正像一位大發雷霆的作家怪他的医生只是給他治好了病，却没有同时使他的作品不印錯字一样。出版自由同医生一样，对一个人或全体人民都不是有求必应的。它自己并不是万能博士。如果由于某种好处只是一定的好处，而不是所有一切好处的总和，由于它正是这种好处而不是另一种好处就予以痛罵，这种做法是十分鄙俗的。当然，假如出版自由就是一切的一切，那它就会使人民的一切其他机能、甚至人民本身都成为多余的了。

辯論人把比利时的革命归罪于荷蘭的出版物。

每一个稍有历史知識的人都不会否認，比利时脱离荷蘭这一事件远比它們的联合更合乎历史情况。

据说荷蘭的出版物引起了比利时革命。什么样的出版物？进步的还是反动的？对法国我們也可以提出同样的問題；如果辯論人斥責比利时教权主义的、同时又是民主主义的出版物，那末，他也同样应当斥責法国教权主义的、同时又是拥护專制的出版物。在推翻本国政府时，兩种报刊都出过力。在法国，为革命准备基础的不是出版自由而是書报檢查制度。

但是，这一点我們不談。我們知道，比利时革命在最初出現时是精神的革命，是出版物的革命。超出这个范围而硬說什么出版物产生了比利时革命是没有絲毫意义的。但是，难道这就值得斥責一通嗎？难道革命一开始就应当以物質的形式出現嗎？难道一开始它就是动手打而不是用口講嗎？政府当局可以使精神的革命

物質化；而物質的革命却必須首先使政府當局精神化。

比利時革命是比利時精神的產物。因此出版物——目前精神的最自由的表現——也參加了比利時革命。假如比利時出版物站在革命之外，那它就不成其為比利時的出版物；同樣，假如比利時革命不同時又是出版物的革命，那它也就不成其為比利時的革命。人民革命是完整的，這就是說，在每一個領域內革命都是按自己的方式進行的；那末，為什麼出版物就不應該是這樣呢？

這樣說來，辯論人對比利時出版物的斥責並不是針對出版物，他斥責的是比利時。同時在這裡我們可以看到他對出版自由所做的歷史觀察的中心問題。自由出版物的人民性（大家知道，畫家也不是用水彩來畫巨大的歷史畫的），它的歷史個性以及那種賦予它以獨特性質並使它表現一定的人民精神的東西——這一切對諸侯等級的辯論人說來都是不合心意的。他甚至要求各民族的出版物成為表現他的觀點的出版物，成為 *haute volée*〔上流社會〕的出版物，還要求它們圍繞個別人物旋轉，而不要圍繞精神上的天體——民族旋轉。這個要求在他批評瑞士出版物時就赤裸裸地表現出來了。

現在讓我們來提一個問題。為什麼辯論人沒有想起以阿爾勃萊希特·馮·哈勒為代表的瑞士出版物曾反對過伏爾泰的啓蒙運動這一事實呢？為什麼他不記得：即使瑞士不是黃金國，但它畢竟產生了一位未來的諸侯黃金國的預言家，也就是說，它還產生了一位在其“國家學的復興”一書中為“更高尚的真實的”出版物，即為“柏林政治周刊”²⁸奠定了基礎的馮·哈勒先生呢？根據果實可以辨認出樹木。世界上還有什麼地方能像瑞士那樣以生長了這樣多汁的正統主義的果實而自豪呢？

辯論人責備瑞士出版物採用“角”、“蹄”等“黨派的動物學名稱”，一句話，責備它用瑞士語言講話而且是跟那些和公牛、母牛宗法式地相處的瑞士人講話。這個國家的出版物正是這個國家的出版物。也只能夠這樣講。而且像瑞士出版物又一次證明的那樣，把人們引出地方性本位主義狹隘圈子的正是自由的出版物。

說到黨派的動物學名稱時，我們也應當注意到，宗教本身就將動物奉為神靈的象徵。當然我們這位辯論人必然會斥責以宗教的虔誠向母牛撒巴拉和猿猴哈努曼膜拜的印度出版物。他一定會責備印度出版物信奉印度教，正如他責備瑞士出版物具有瑞士的特徵一樣。但是有一種出版物辯論人未必願意使它遭受檢查，我們指的是神聖的出版物——聖經。難道聖經不是把全人類分成山羊和綿羊兩大類的嗎？難道上帝自己不是用“對猶大家我如蛙蟲，對以法蓮家我必如蛆”這樣的話來表明自己對猶家和以法蓮家的態度嗎？或者，以諸侯等級的著作來說（這對我們俗人說來更近一些），難道它們之中就沒有將全部人類學變成動物學的嗎？我們指的是研究紋章的著作。在那里人們可以看到比“角”黨、“蹄”黨更稀奇古怪的東西。

辯論人究竟斥責出版自由的哪些東西呢？他斥責的是：人民的缺陷同時也是他們的出版物的缺陷；出版物是歷史人民精神的英勇喉舌和它的公開表露。辯論人是否證明這一偉大的天賦特權不適用於德意志人民精神呢？他曾表明，每個國家的人民都在各自的出版物中表現自己的精神。難道德國人具有哲學修養的精神就應當喪失滿腦袋都是動物學概念的瑞士人（像辯論人自己說過的）所具有的東西嗎？

最後，辯論人是否以為自由出版物的民族缺陷就不是書報檢

查官的民族缺陷呢？难道書報檢查官置身于历史总体之外，不接触到时代精神嗎？很可惜，也許正是这样。但是，凡是思想健全的人，誰能不原諒出版物的民族和时代的过失，却原諒書報檢查制度的反民族和反时代的罪过呢？

一开始我們就指出，在形形色色反对出版自由的辯論人进行論战时，实际上进行論战的是他們的特殊等級。起初諸侯等級的辯論人引証了一些圓滑的論据。他証明出版自由是不合理的，他的根据便是書報檢查法中表現得十分明显的諸侯的信念。他以为德意志精神的高尚而真实的發展是由于上面的限制。最后，他进行了反对各族人民的論战，他怀着滿腔高貴的憤怒痛斥出版自由，說它是人民自己对自己使用的一种粗野而不謙遜的語言。

現在我們就要談到的貴族等級的辯論人不是反对人民而是反对人們。在出版自由上他駁斥的是人的自由，在出版法方面他駁斥的是法。在研究出版自由問題本題之前，他先涉及到每天發表省議會辯論全文的問題。我們一步一步地跟着他走下去吧。

“关于公布我們的辯論的第一个提案已被滿足。”“省議會完全有權力合理运用这一許可。”

这正是 *punctum quaestionis* [問題的實質] 所在。省認為，自从公布省議會的辯論不再由省議会的智慧任意决定而成为法律的必然要求时起，省議會就完全受省的支配。如果我們必須把这一新的讓步解釋为發表与否將取决于等級會議的任性的話，那末我們应当把这种新的讓步叫做新的后退。

等級會議的特权并不是省的权利。恰恰相反，省的权利自从变成等級會議的特权后就不再存在了。例如，中世紀的等級就曾經把国家的一切权利都集中在自己手里并使其成为反对国家的特

权。

公民不承認以特权形式存在的权利。他会不会認為在旧的特权者上再增加新的特权者是法呢？

在这种情况下，省議会的权利已不再是省的权利，而是反对省的权利，省議會本身也逐漸成为对省采取極端非法行为的体现者，它力求具有神秘的意義，即获得省的最大权利的荣誉。

从貴族等級的辯論人后来的發言中我們可以看到，他对省議會所抱的这种中世紀的观点是多么根深蒂固，他为跟全省权利相抵触的等級特权所进行的辯护是多么放肆無礼。

“更广泛地运用这一許可（公布辯論）^①只能是出于內在信念，而不是出于外来的影响。”

好一个出人意料的思維过程！省对它的議會的影响被看做某种外来的东西，和这种影响相对立的是等級會議的信念这一纖巧的內在感，这种等級會議的過敏性格向省叫道：Noli me tangere! [別碰我!]和“社会信念”的严厉的、外部的、不法的北風相反，这种关于“內在信念”的無聊感嘆特別值得注意，因为提案的目的正是要使等級會議的內在信念具有外部表現形式。当然，甚至在这里也可看出前后是不一致的。凡是辯論人感到合适的地方（例如在关于教会之爭的問題上），他就又求助于省了。

辯論人繼續說道：“在我們認為合适的地方，我們就容許它（公布辯論）^②，在我們感到它的傳播沒有好处或甚至有害的地方，我們就限制它。”

我們想干什么，我們就要干什么。Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas [我怎样想就怎样下命令，——意志代替合理

① ② 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

的論據)。這完全是主宰者的語言，但在現代貴族的口里就顯得委婉動聽了。

這個“我們”是誰呢？是等級會議。公布辯論是為了全省而不是為了等級。但是辯論人偏要指點我們走正路。發表記錄也是等級會議的特權，等級會議如果認為需要的話，它是有權利用印刷機喧鬧的回音來為自己的智慧服務的。

辯論人只知道等級會議的省，但是不知道省的等級會議。等級會議有一個施展其活動特權的省，而省卻沒有一個可以表現其活動的等級會議。的確，在規定的條件下，省是有權為自己塑造這些神像的，但是把它們塑成以後就應當像偶像崇拜者那樣立刻忘記這些神像正是它親手塑成的。

同時，這裡還有一點不能理解的是，為什麼沒有省議會的君主政體不如省議會的君主政體好：既然省議會不代表省的意志，那末，我們對政府的公眾理性就比對土地占有者的私人理性更加信任。

這裡我們看到一種也許是反映省議會本質的令人奇怪的情景，即與其說省必須通過它的代表來進行鬥爭，倒不如說它必須同這些代表進行鬥爭。根據辯論人的發言看來，省議會並沒有把省的一般權利看成自己唯一的特權，否則，每天發表省議會記錄的全文只不過是省議會的一種新的權利而已，——因為這是省的一種新的權利。恰恰相反，辯論人却要省把等級會議的特權看成自己唯一的權利，既然如此，為什麼不是把某一官僚貴族或僧侶階級的權利看成自己唯一的權利呢！

此外，我們這位辯論人還完全公開地宣稱：等級會議的特權正隨着省的權利的擴大而相應地縮小。

“他認為这里會議上能自由討論和不必小心翼翼地斟酌每一個字眼是令人滿意的；同樣，為了保存這種言論自由和發言的不受拘束，必須使我們的言論在目前只由這些言論的對象來討論。”

辯論人最後說，正是因為我們會議中的辯論自由是令人滿意的（只要談的是我們，哪些自由是我們不滿意的呢？），所以省的辯論自由是不能令人滿意的。由於我們願意毫不受拘束地講話，所以我們更願意把省置于秘密的監禁中。我們的言論不是為省發表的。

刊載辯論全文會把省議會由等級會議的特權變為省的權利；省議會既然成為社會精神的直接對象，就應當敢于體現社會精神；它既然出現在普遍意識面前，就應當為了普遍的本質放棄自己的特殊本質。對辯論人的這種機智，應當給予應有的褒賞。

貴族辯論人把私人特權、違背人民和政府的個體自由妄稱為普遍權利，這無疑是十分中肯地表達了本等級的特殊精神，相反地，對省的精神他却橫加曲解，把省的普遍要求變成個人的欲望。

譬如，辯論人硬說省對我們的言論（即對等級的個別代表的言論）純粹是抱著一種強烈的個人好奇。

我們可以使他相信，省決不會對等級代表這些個別人物的“言論”發生興趣，然而正是“這些”言論代表們可以公正地叫做“自己的”言論。與此相反，省的要求是把等級代表的言論變為公眾的、到處可以聽見的全省的聲音。

這裡談的是省是否應當了解自己的代表機關！還需要在政府這一秘密上面再蒙上一層新的秘密——代表機關這一秘密嗎？然而，在政府中人民就是這樣被代表的。如果等級會議這一新的人民代表機關的特征不是省本身在這裡起作用而是別人代替省起作

用，不是省代表它自己而是別人越俎代庖；那末這種代表機關就會喪失一切意義。脫離被代表人的意識的代表機關，就不成其為代表機關。不了解的事情，就不必為它擔憂。主要用來表現各省獨立活動的這一國家職能，甚至完全被排斥於各省形式上的協作即互通聲氣的範圍之外，——這是一個極其荒謬的矛盾；其荒謬之處在於，我的獨立活動包藏在我所不知道的別人的活動中。

如果省議會記錄的公布是由等級會議任意擺布，那末這倒不如干脆不公布好些。因為如果在我們面前出現的省議會不是實際的省議會，而是故意擺弄的幌子，我們就會以假當真（看到的純粹是幌子），而幌子一經合法化，那就糟糕透了。

就算每天把辯論全部公布，難道這可以算真正全部公布嗎？用文字代替生動的言語，用圖表代替人物，用紙上的行動代替實際的行動，這難道不是省略嗎？只是把真實的事情告訴公眾，而不是把真實的事情告訴真正的公眾，即不是想像中的讀者公眾而是真正當場出席的公眾，這難道就算公布嗎？

省的最高的公開的職能就是秘密，審理個別案件時法庭的門向省开着，而審理自己的案件時省却應當被拒於大門之外。再沒有什麼比這更荒唐的了。

公布省議會的記錄全文，就其真正的徹底的含義說來，只能是全部公開省議會的活動，而不能是別的。

我們這位辯論人却不然，他繼續把省議會看做一種俱樂部。

“由於多年相處，我們彼此之間私人關係多半不錯，即使觀點上的重大分歧也不影響我們的關係。這種關係將由以後的代表傳統地繼承下去。”

“正因為這樣，我們多半能夠正確估計我們談話的意義。如果我們不讓外來影響更多活動的話，我們做起這一點來就會更加不受拘束。這種外來的

影响只有在采取**善意的忠告**的形式支持我們，而不是企圖采取**不容申辯的判斷、贊賞或斥責**的形式通过**社会輿論**来影响**我們人格**的时候，才可能是有益的。”

我們这位辯論人在向感情呼吁。

我們就像一家人，毫無拘束地欢談，我們都能十分正确地估計彼此的言論的意義。难道我們应当破坏如此富有宗法色彩、受人尊敬、非常相宜的狀況，却讓那可能低估我們言論意義的省的判斷来支配我們嗎？

我的天！省議會見不得陽光。在私人生活的黑暗中，我們感到更舒服一些。既然全省那么輕信別人，以致把自己的权利委托給个別人物，这些个別人物自然也就寬厚大方地接受省的信任。省剛剛以信任他們这一事实表明了对他們的判斷，但是，如果要求他們也以同样的态度报答省，以充分的信任把他們自己、他們的劳动、他們的人格交給省去判斷，那就十分荒誕了。总之，不使省給等級代表的人格帶來損失比不使这些代表給省的利益帶來損失要重要得多。

我們也希望做一个公平而温厚的人。虽然我們(要知道，我們很像是一个政府)不容許任何否定的批判、贊揚或斥責，不容許社会輿論影响到我們的 *persona sacrosancta* [神聖不可侵犯的人格]，但是我們容許**善意的忠告**，所謂善意，不是抽象的，即这种忠告本身希望全省幸福，而是比較确切的，即它对等級代表表示热爱并对他們的优秀品質分外贊揚。

可能有人認為：既然公开有伤我們的和气，那末，我們的和气也必然危害公开。但是，这种詭辯忘記了省議會是等級代表的會議，而不是省的代表的會議。誰能駁倒这种絲毫不容反駁的論据

呢？結果就是：如果省根据国家法令选出应当代表省的**普遍理性**的等級代表，省就是完全放弃了自己的**判断**和自己的**理性**，这种判断和理性今后完全由省所选出的人物来体现。相傳偉大的發明家把自己的秘密向主宰一公开，他不是被杀死，就是(这絕不是傳說)被关入城堡，监禁終身。同样，省的政治理性每当实现了自己的偉大發明——召集等級會議以后也就自刎了，以便到下届选举时，才像不死的神鳥一样获得更生。

辯論人喋喋不休地描述了公布記錄时等級會議的代表要遇到的各种危險——由省而来的威胁，接着就以貫串在他整篇演說中的**基本思想**結束了他的攻击。

“**議會自由** (好一个漂亮的字眼)①还处在原始發展阶段，必須加以保护和培养才能具有**內在力量**和**独立性**，只有这样，議會自由才能在外来風暴襲击时不受損害。”

照旧是省議會和省这两种**內在的**与**外来的**东西間的致命的对立。

老实說，我們早就同意議會自由还处于萌芽状态这种意見，这篇演說又一次地使我們相信政治科学的 *primitiae studiorum* [初步知識] 还未被掌握。但是我們絕不是想以此說明(这篇演說又在証实我們的意見)，將來还应当讓这个由于孤立而僵化了的省議會有可能把自己和省对立起来。也許辯論人把議會自由了解为法国旧式的議會自由。据他自己承認，在等級代表之間已建立起多年的交情，他們的精神像遺傳病一样傳給所有 *homines novi* [新来的人]。难道在这样的情况下，仍然沒有到公开的时候嗎？第十二

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

屆省議會只会更堅決地強調它十分獨立自主，不允許剝奪它秘密行動的高尚特權。此外，它的回答恐怕同第六屆省議會不會有什麼兩樣。

法國舊式議會自由的發展、把自己同社會輿論對立起來的獨立自主、種姓精神的萎靡不振，這一切的確都是在孤立的條件下大大發展起來的；而預防這種進一步發展的危險，無論什麼時候都不會是過早的。一切生物只有在空氣流通的優良環境下才能繁茂，同樣，真正的政治會議也只有在社会精神的最高保護下才能昌盛。只有“異國的”植物，即被遷移到氣候完全不同的地方去的植物才需要溫暖的環境。難道辯論人把省議會看做萊茵省的自由而可愛的大自然中的“異國的”植物了嗎？

貴族等級的辯論人以近乎滑稽的嚴肅、近乎憂郁的尊嚴和几乎是宗教的熱忱闡發了關於等級會議的崇高智慧和它的中世紀的自由與獨立的假想。一個不知內情的人看到這種情況一定會奇怪：在出版自由問題上，同一個辯論人從省議會的智慧的高度下降到人类的平凡的庸碌的地步；從剛才所頌揚的特權等級的獨立和自由轉到了人类本性的原則上的不自由和不獨立。這並沒有什麼奇怪，我們看到的就是當前的基督徒兼騎士的、現代兼封建的、簡言之即浪漫主義原則的無數代表之一。

這些老爺們想給自由吹噓一番，說它不是理性的普遍陽光所賜的自然禮物，而是吉祥的星星所賦予的超自然禮物。既然他們認為自由僅僅是個別人物和個別等級的个体屬性，他們就不可避免地要得出結論說，普遍理性和普遍自由是有害的思想，是“邏輯地構成的體系”的幻想。為了拯救特權的特殊自由，他們就斥責人类本性的普遍自由。但是19世紀的不肖子孫和現代騎士們的為本

世紀所毒化了的意識，不能了解那種本身就不可知的東西，因為其中沒有概念；這就是說，不能了解內在的、本質的、一般的屬性怎樣通過外界的、偶然的、個別的因素來同某些個人相聯系，而同時却不同人的本質、不同一般理性相聯系，因而也就不成為大家所共同的東西。他們不懂得這一點，就只得乞靈于**奇迹**和**神秘**。其次，由於這些老爺們在現代國家中的現實地位遠不符合於他們想像中的地位，由於他們生活在現實世界的彼岸的世界里，由於他們用想像力來代替智慧和心靈，他們就不滿意實踐，所以他們就必須乞靈于理論，不過這是**彼岸世界的理論即宗教**。然而，他們這種宗教具有浸透着政治傾向的論戰性的毒素，並且或多或少是有意識地在為十足世俗而又極其荒誕的貪欲披上聖潔的外衣。

這樣，我們看到這位辯論人用想像的神秘宗教理論來反對實踐要求，用那種從膚淺的實踐中得來的小聰明和庸俗圓滑的處世經驗來反對真正的理論；他用超人的聖靈來反對人能理解的東西，用卑鄙的任性和不信任來反對思想的真正的聖潔。諸侯等級辯論人先前那種比較高傲冷漠因而也是比較清醒的語言，現在已被動人的激昂和極端的油滑所代替，在諸侯等級的發言中，這種激昂和油滑曾退居于特權狂熱之後。

“目前出版物是一種政治力量，這一點越是否認，他認為好壞出版物間的鬥爭會產生真理和光明，會產生更廣泛更有效地傳播真理和光明的希望這一極流行的看法就越錯誤。單獨的人和群眾中的一分子一樣，始終是同一個人。他一生下來就是不完善的，不成熟的，他需要教育，而且在他死亡以前的整個發展階段中都需要教育。教育的藝術不在於懲罰違法行為，而在於增進好影響，驅除壞影響。但是，由於這種人的不完善，那萬惡所宗的妖女之歌對群眾起着強大的作用，而且對於真理的純朴而冷靜的聲音說來，它如果不是絕對不可克服的障礙，至少也是很難克服的障礙。壞出版物專門指靠人

們的热情，為了通過激發熱情來達到自己的目的，它是不擇手段的；而它的目的就是使壞的原則尽可能更廣泛地傳播，使壞思潮尽可能得到更大的鼓勵。一切攻勢中最危險的攻勢的所有特長都為它服務，而對這種最危險的攻勢來說，客觀上無所謂權利的止境，主觀上也無所謂道德法規，更無所謂表面榮譽的法規了。好出版物就不同了。它始終都只是採取守勢。它的影響總是具有防衛、抑制和固守的性質；它不能以敵人領土上的巨大成就來夸口。如果外界的障礙不妨礙它的這種影響，那就更好了。”

我們把這一大段話全部引出來，是為了不致削弱它那動人的語氣對讀者可能起的作用。

辯論人站到了 *à la hauteur des principes* [原則的高度]。誰反對出版自由，誰就必須維護人類永遠不成熟這一論點。如果不自由是人的本質，那末自由就同人的本質相矛盾；這種斷語純粹是同義的反復。如果可惡的懷疑論者竟敢不信辯論人所說的話，那可怎麼辦呢？

如果人類不成熟成為反對出版自由的神秘論據，那末，無論如何，書報檢查制度就是反對人類成熟的一種最現實的工具。

一切發展中的事物都是不完善的，而發展只有在死亡時才結束。這樣，把人弄死以求擺脫這種不完善狀態應該是最合情理的了。至少辯論人在企圖扼殺出版自由的時候是這樣推斷的。在他看來，真正的教育在於使人終身處於襁褓之中，因為人要學會走路，也得學會蹣跚，而且只有經過蹣跚他才能學會走路。但是，如果我們都成了襁褓兒，那末誰來包紮我們呢？如果我們都躺在搖籃里，那末誰來搖我們呢？如果我們都成了囚犯，那末誰來做看守呢？

無論是單獨的人或是群眾中的一分子，生來都是不完善的。*De principiis non est disputandum* [原則是沒有爭論的]。就算是

这样吧！但是由此应当得出什么結論呢？我們的辯論人的議論是不完善的，政府是不完善的，省議會是不完善的，出版自由是不完善的，人类生存的一切活动範圍都是不完善的，可見只要有任何一种活动範圍由于这种不完善而不应当存在，那就是說，其中沒有一种活动範圍是**有权**存在的，就是說，人根本沒有生存权利。

假如人的不完善在原則上成立——暫時假定它是这样，——那末，关于人的一切制度，我們早就知道它們是不完善的。因此，在这个論題上沒有什么可談的，这既沒有表示贊成它們，也沒有表示反对它們，这并不是它們的**特殊性質**，并不是它們的标志。

在这一切不完善之中，为什么自由的出版物偏偏应当是完善的呢？为什么不完善的等級會議却要求完善的出版物呢？

不完善的东西需要教育。但是，难道教育就不是人类的事情，因而不也是不完善的事情嗎？难道教育本身就不需要教育嗎？

但是，即使人类的一切由于它的存在就已經不完善，难道由此可以得出結論說：我們应当混淆一切，对善惡、真偽一概表示尊重嗎？由此可以得出唯一正确的結論就是：看圖画时不应当从只見画面上的斑点不見色彩、只見杂乱交錯的綫条不見圖画的地方去看，同样，世界和人类的关系不能从只見它的外表的角度去看。必須承認这种观点是不适于用来判断事物的价值的。这种把一切存在物都看做不完善的膚淺概念的世界觀能作为我正确判断和鑒別事物的依据嗎？这种观点是它在它周圍所看到的一切不完善的东西中最不完善的東西。因此，在衡量事物的存在时我們应当用內在思想實質的标尺，而不应当陷入片面和庸俗經驗的迷宮，否則任何經驗、任何判断都沒有意义了：青紅皂白，一律不分。

从思想的观点看来，不言而喻，出版自由和書報檢查制度的根

据是完全不同的，因为出版自由本身就是思想的体现、自由的体现、就是肯定的善；与此相反，检查制度是不自由的体现，是以表面的世界观来反对本质的世界观的斗争，它只具有否定的本性。

不对！不对！不对！——辩论人打断我们的话，大叫起来。——我斥责的不是现象，我斥责的是本质。自由是出版自由中最恶劣的。自由可以产生恶，因此，自由就是恶。

万恶的自由！

他在密林里杀害了她，
把尸首投入莱茵的深底。²⁹

可是

我的主人，我的师傅，
请你静静地听我说一句话。³⁰

难道在有检查制度的国度里就完全没有出版自由吗？出版物在任何情况下都是人类自由的实现。因此，哪里有出版物，哪里也就有出版自由。

的确，在有书报检查制度的国度里，国家享受不到出版自由，但是有一个国家机关却能享受到，那就是政府。不用说，政府的公文是享受到充分的出版自由的，难道书报检查官不是每天都在实践（即使不是直接地，也是间接地）绝对的出版自由吗？

作家——可以说就是检查官的秘书。如果秘书不能表达上司的意旨，上司就干脆删去不合用的作品。可见这种出版物是由检查制度创造的。

书报检查官涂改时画的叉叉杠杠之对出版物，正如中国人的直线条——八卦³¹——之对思维。检查官的八卦是著作的各种范畴；而范畴，大家知道，这是多样的内容中本质的典型的东西。

自由确实是人所固有的东西，連自由的反对者在反对实现自由的同时也实现着自由；他們想把曾被他們当做人类天性的裝飾品而否定了的东西攫取过来，作为自己最珍貴的裝飾品。

沒有一個人反对自由，如果有的話，最多也只是反对別人的自由。可見各种自由向来就是存在的，不过有时表现为特权，有时表现为普遍权利而已。

這個問題仅仅是在現在才有了正确的提法。問題不在于出版自由是否应当存在，因为出版自由向来是存在的。問題在于出版自由是个别人物的特权呢，还是人类精神的特权。問題在于一面的有权是否应当成为另一面的無权。“精神的自由”不比“反对精神的自由”有更多的权利嗎？

如果体现“普遍自由”的“自由的出版物”和“出版自由”应当摺弃的話，那末，体现特殊自由的檢查制度和受檢查的出版物就更应当摺弃了；因为类無用的时候，种能有什么用呢？如果辯論人做得徹底，他应当摺弃的不是自由的出版物，而是一切出版物。根据他的观点看来，只有当出版物不是自由的产物，即不是人类活动的产物时才是好的。这样看来，享有出版权的便只有动物或者神了。

也許，我們应当——辯論人沒有勇气直截了当地說出这一点——設想政府以及辯論人本人具有神的灵感吧？

如果一个私人敢以具有神的灵感自夸，那末，在我們社会里只有一个論敌能正式駁斥他，那就是精神病医生。

但是英国历史非常清楚地表明，来自上面的神的灵感的思想如何产生了和它正好相反的来自下面的神的灵感的思想；查理一世就是由于来自下面的神的灵感才走上断头台的。

我們这位貴族等級的辯論人在繼續發表他的議論时虽然把檢

查制度和出版自由，把受檢查的出版物和自由的出版物說成（下面我們就要聽到）兩種惡，但是他還沒有承認出版物就是惡。

剛剛相反！他把整個出版物分為“好”“壞”兩類。

說到壞出版物時，他告訴我們一些難以置信的東西。他一口咬定，這種出版物的目的是為非作歹和散布這種為非作歹行為。當辯論人要我們相信為非作歹是一種職業這種說法時，他把我們看成過於輕信的人了，這一點我們不打算談它。我們要提醒他的只是他那關於整個人類都不完善的公理。從這裡不是要得出下面這樣的結論嗎？——壞出版物不完全壞，也就是說它是好的，而好出版物不完全好，也就是說它是壞的。

但是辯論人向我們表明了事物的另外一面。他斷言壞出版物比好出版物好，因為根據他本人的意見，壞出版物經常採取攻勢，而好出版物則採取守勢。但是他自己曾經說過，人的發展只是在死亡時才結束。他這句話除了說明死亡到來時生命就結束以外，的確不說明什麼問題。既然人的生命就是發展，而好出版物又經常處於守勢，“只是回擊，抑制和固守”，那末，這豈不是說明了它對發展因而也對生命進行不斷的反抗嗎？因此，或者這種採取守勢的好出版物是壞的，或者發展是一種惡。辯論人曾說，“壞出版物的目的就是使壞的原則尽可能更廣泛地傳播，使壞思潮尽可能得到更大的鼓勵”，這樣看來，這一斷言已不再是神秘不可思議的了，現在它已獲得合理的解釋：壞出版物的惡在於最廣泛地散布原則和鼓動思潮。

至於好壞出版物之間的相互關係就更是令人奇怪了。辯論人要我們相信，好出版物是無能的，壞出版物則是全能的，因為前者對人民不發生影響，而後者發生強烈的影響。在辯論人看來，好出

版物和無能的出版物是一个东西。他难道不是想說，好就是無能或無能就是好嗎？

他把好出版物清醒的声音拿来和坏出版物的妖女之歌相对立。因为用清醒的声音歌唱可以唱得最好，可以产生最大的效果。但是辯論人显然只感到热情的灼热，却不懂得追求真理的高度热情，理性的必胜热望和道义力量的不可遏止的热忱。

他把“不承認教会和国家有任何威信的傲慢”，宣揚廢止貴族的“妒嫉心”以及許多其他的东西，都列入坏出版物的思潮，这在后面我們还要談到。現在我們只談一个問題：辯論人根据什么确定上述制度是善呢？如果生命的普遍力量是坏的，——我們剛才听說过，惡是全能的，而且只有它才影响群众，——那末試問：什么人、什么东西有权把自己当做善的化身呢？我的个性就是善，合乎我的个性的那些少数人物也是善的化身，这是一种極端傲慢的断言，惡的出版物即坏出版物是無論如何也不願意承認它的！真是坏出版物！

最初辯論人把对出版自由的攻击变成了对一般自由的攻击，現在这些攻击已变成对善的攻击了。他对惡的恐惧原来是对善的恐惧。因此，他把承認惡和否定善作为檢查制度的根据。当我預先告訴一个人說：尽管你是一个非常精明的小伙子，而且是一个好鄰居，但是你完全不适于当英雄；虽然你的武器是神聖的，但是你不会掌握它；虽然我們倆——我和你——完全相信你是十全十美的，但是世人却不会相信这一点；縱然你的意圖不坏，但是你的毅力很差，因此，在斗争中你的敌人必然获胜。我这样講实际上不就是輕視这个人嗎？

虽然辯論人把出版物分为好坏兩类的做法已矛盾百出而無須

再做任何反駁，但是我們仍不应当忽視主要一點，即辯論人對問題的提法完全不對，他用來作為根據的東西本身還待論證。

如果要談出版物的兩種類型，那末這種劃分就應當根據出版物的實質本身，而不是根據出版物之外的想像。受檢查的出版物或自由的出版物必然是一好一壞。其實爭論的也正是哪一種出版物好——受檢查的好，還是自由的好，也就是說，符合出版物的實質的是自由的存在，還是不自由的存在。把壞出版物作為反對自由出版物的理由就等於說，自由出版物壞，受檢查的出版物好，而這一點正是需要證明的。

卑劣的思想方式、私人爭吵以及寡廉鮮耻的行為在受檢查的出版物和自由的出版物中都可能產生。無論前者或後者都會帶來個別的這種或那種成果，因而這一點並不能構成它們的類的區別。泥沼上也會開出鮮花。這裡所談的是受檢查的和自由的出版物借以互相區別的那種實質，即內在的特征。

那種壞的自由出版物是不符合它的實質的特点的。而受檢查的出版物的偽善、無性格、鬨人的語調和搖曳不停的狗尾巴，只不過表現了它的內在實質的條件。

受檢查的出版物即使長出好的果實，也仍然是壞的，因為這些果實之所以好，只是由於它們在受檢查的出版物內部表現了自由出版物，只是由於按它們的特点來講它們並不是受檢查的出版物的果實。自由的出版物即使長出壞的果實，也仍然是好的，因為這些果實正是違反自由出版物本性的現象。鬨人即使有好的歌喉，但仍然是一個畸形人。自然界即使也會產生奇形怪狀的東西，但仍然是好的。

自由出版物的實質，是自由所具有的英勇的、理性的、道德的

本質。受檢查的出版物的性格，是不自由所固有的無性格的丑態，這是文明的怪物，洒滿香水的畸形兒。

出版自由同出版的實質相適合，而檢查制度則同它相矛盾，這也許還需要加以證明吧？精神生活的外部障礙不屬於這種生活的內在性質，外部障礙否定這種生活，而不是肯定它，難道這還不明白嗎？

要真正為檢查制度辯護，辯論人就應當證明檢查制度是出版自由的本質。他不來證明這一點，却去證明自由不是人的本質。他為了保存一種良種而拋棄了整個類，因為自由是全部精神存在的類的本質，因而也就是出版的類的本質。為了消除產生惡的可能性，他消除了產生善的可能性而實現了惡，因為對人說來只有體現自由的东西才是好的。

因此，在沒有人向我們證明檢查制度是由出版自由的本質中產生的以前，我們就一直要把受檢查的出版物看做壞出版物。

就算檢查制度和出版的天性是不可分的（雖然沒有一種動物，尤其是具有理性的生物是帶着鐐銬出世的），那末，由此應當得出什麼結論呢？結論只能是：檢查官正式實現的那種出版自由，即檢查本身，也需要受檢查。除了人民的出版物還有誰能檢查政府的出版物呢？

另一辯論人却認為：要消除檢查制度的惡，就得惡上加惡——使地方的檢查服從省的檢查，而省的檢查又服從柏林的檢查；可見出版自由的實現是單方面的，而檢查制度的實現則是多方面的。人生在世，周折何多！誰又來檢查柏林的檢查呢？還是回過頭來看看我們這位辯論人吧。

一開始他就教訓我們說，好壞出版物間的鬥爭不會發出真理

的光芒。但是我們要問：他是否希望這種無益的鬥爭無限期地延長下去？照他自己的說法，難道檢查制度和出版之間的鬥爭不就是好壞出版物之間的鬥爭嗎？

檢查制度沒有消滅鬥爭，它使鬥爭片面化，把公開的鬥爭變為秘密的鬥爭，把原則的鬥爭變為無力量的原則與無原則的力量間的鬥爭。從出版自由的本質自身所產生的真正的檢查是批評。它是出版自由自身產生的一種審判。檢查制度是政府壟斷了的批評。但是，當批評不是公開的而是秘密的，不是理論上的而是實踐上的時候，當它不是超越黨派而是本身變成黨派的時候，當它不是作為理性的利刃而是作為專橫的鈍剪的時候，當它只想進行批評而不想受到批評的時候，當它由於自己的實現而否定了自己的時候，以及當它由於批判能力尚差而錯誤地把個別人當做普遍智慧的化身，把強力的命令當做理性的命令，把墨漬當做太陽上的斑點，把書報檢查官塗改時畫的叉叉杠杠當做數學作圖，而把粗暴蠻橫當做論據有力的時候，——在這種情況下難道批評不是已失掉它的合乎理性的性質了嗎？

我們在描述辯論的進程時已經指出，辯論人如何從空想、油滑、善感的神秘轉變成冷酷、專打小算盤的庸碌、狹隘而庸俗的世故打算。他對檢查法和出版法的关系，對預防手段和壓制手段做了進一步的論述，這裡不用我們再來指出他的這種轉變了，因為這裡他本人已在有意識地運用自己的神秘。

“預防手段或壓制手段，書報檢查制度或出版法，這才是我們所要談的；不過，稍微仔細地考察一下這兩方面所應該消除的危險也並不是多餘的。檢查制度的目的是預防惡，而出版法的目的則是通過懲罰來預防惡的再現。但是，檢查制度和出版法，同人間的一切制度一樣，都是不完善的。問題只是

哪一个不完善的程度最輕。由于所談的是純粹精神方面的問題，所以，我們在这里碰到的課題(对兩方面都是最重要的課題)是永远不可能获得圓滿解决的。这一課題在于寻找一种能够明确表現立法者意圖的形式，使合法的与不合法的能够严格区别开来，从而消除一切任性。但是，任性如果不是随心所欲又是什么呢？在涉及純粹精神方面的問題的地方又如何消除随心所欲的現象呢？要找出一种明显的准繩，这一准繩由于內在的必然性在每一个別情况下应用时将都必定能适合立法者的意旨；这是过去未曾發現而將來也未必能發現的一种哲人之石。可見如果把任性了解为随心所欲的話，那末無論是檢查制度或出版法就都离不开任性。因此，我們就应当从檢查制度和出版法的不可避免的不完善和这种不完善引起的后果的角度来观察它們。檢查制度总能够压制某件好事情，但是出版法并不能防止很多坏事情。何况真理是不可能永久压制住的。为它設置的障碍越多，它追求自己的目的时就越勇敢，达到这个目的时就越显得光彩。而惡的言論就像希臘火^①一样，一从彈壳里迸發出来，什么也阻擋不住；它的作用是难以預測的，因为对它說来無所謂神聖不可侵犯的东西，因为它無論在人的口里或是心上都能找到供它繁殖的养料。”

辯論人在打比喻方面失敗了。他在描述惡的全能时像詩人一样地激动。我們以前听說，善的声音过于沉靜，它在惡的妖女之歌面前是軟弱無力的。現在惡又变成了希臘火，——辯論人沒有为真理找到任何形象的比喻。如果我們要給他的“沉靜的”言論作一个比喻，那最好是把真理比做燧石，——它受到的敲打越厉害，發射出的光輝就越燦爛。人販子的妙論就是鞭打可以喚起黑奴的人性；对立法者說来，至高無上的准則就是說明：頒布压制真理的法律，是因为真理有了这些法律就会更加英勇地追求自己的目的。大概只有当真理变成天生的龐然大物而且大家都觸摸得到的时候，辯論人才会产生敬意吧。你們在通往真理的道路上設下的障

^① 希臘人用来燒毀敌方船只的一种混合燃燒物。——譯者注

碍越多，你們获得的真理就越踏实！总之，障碍多多益善！

但是，我們还是来听一听妖女之歌吧！

我們这位辯論人的神秘的“不完善論”終于帶來了人間的果实；他把自己的月長石向我們头上扔来。我們且来看看这些月長石！

一切都是不完善的。書报檢查制度不完善，出版法也不完善。这一点决定了它們的實質。关于它們的思想的合理性問題不必多談，我們只要用最粗率的經驗得出的或然率計算法来确定一下，在什么情况下威胁我們的危險性最大。区别只在于時間，只在于某些措施是通过檢查来預防惡本身，另一些措施則是通过出版法来預防惡的再現。

我們看到辯論人如何狡猾地借空談“人的不完善”来規避檢查制度和出版法之間的本質的、內在的、特性的差別，把原則分歧变成了杂耍場上的爭吵：檢查制度与出版法哪一个帶來的伤痕更多？

但是，如果把出版法和書报檢查法兩者对比一下，那末，首先要談的不是它們的后果而是它們的根据，不是它們的个别运用，而是它們的普遍合理性。孟德斯鳩早已教导說，專制比法制更便于运用。而馬基雅弗利則肯定說，对于君主，作惡比行善有利。如果我們因此不想確認耶穌会的一条古老格言，——只要动机良好（是否良好我們怀疑）可以不擇手段，那末我們首先就应当来研究一下，就本質說来檢查制度是不是一种好的手段。

辯論人把檢查法叫做預防手段是对的；这是防备自由的一种警察手段；但是他把出版法叫做压制手段就不对了。这是自由把自己当做一种标尺来衡量自己的例外的一种手段。書报檢查措施并不是法律。出版法并不是压制手段。

在出版法中，自由是懲罰者。在檢查法中，自由却是被懲罰者。檢查法是对自由表示怀疑的法律。出版法却是自由对自己投的信任票。出版法懲罰的是濫用自由。檢查法却把自由看成一种濫用而加以懲罰，它把自由当做罪犯；对任何一个領域說来，处于警察監視之下难道不是一种奇耻大辱的懲罰嗎？檢查法只具有法律的形式。出版法才是真正的法律。

出版法才是真正的法律，因为它反映自由的肯定存在。它認為自由是出版物的正常状态，出版物是自由的存在；因此，出版法只是同那些作为例外現象的出版物的罪过發生冲突，这种例外違反本身的常規，因而也就毀灭着自己。出版自由是在反对这些自我杀害即出版物的罪过中以出版法来体现自己的。出版法認為，自由是罪犯的內在屬性。因此，罪犯在侵害自由时也就是在侵害他自己，这种侵害自己的罪行对他來說就是一种懲罰，他認為这种懲罰就是对他的自由的承認。

出版法根本不能成为压制出版自由的手段，不能成为以懲罰相恫吓的一种預防罪行重犯的簡單手段。恰恰相反，应当認為沒有关于出版的立法就是从法律自由領域中取消出版自由，因为法律上所承認的自由在一个国家中是以法律形式存在的。法律不是压制自由的手段，正如重力定律不是阻止运动的手段一样。作为引力定律，重力定律可以支配宇宙体的永恒运动；作为落体定律，只要我違反它而打算在空中飞舞，那它就要我的命。恰恰相反，法律是肯定的、明确的、普遍的規范，在这些規范中自由的存在具有普遍的、理論的、不取决于个别人的任性的性質。法典就是人民自由的聖經。

因此，出版法就是出版自由在立法上的認可。它是法的表現，

因为它就是自由的肯定存在。所以，甚至当它完全没有被采用的时候，例如在北美，它也应当存在，而書报檢查制度正如奴隶制一样，即使它千百次地具有法律形式，也永远不能成为合法的。

起預防作用的法律是不存在的。法律只是作为命令才起預防作用。法律只是在受到破坏时才成为实际的法律，因为法律只是在自由的無意識的自然規律变成有意識的国家法律时才起真正法律的作用。哪里的法律成为真正的法律，即实现了自由，哪里的法律就真正地实现了人的自由。由此可见，法律是不能預防人的行为的，因为它是人的行为本身必备的規律，是人的生活的自覺反映。所以，法律在人的生活即自由的生活面前是退縮的，而且只是当人的实际行为表明人不再服从自由的自然規律时，这种表现为国家法律的自由的自然規律才强制人成为自由的人；同样，生理上的規律只是在人的生命已不再是这些規律的生命，即患病的时候，这些規律才和我格格不入。可見預防性的法律是一种毫無意义的矛盾。

因此，預防性的法律本身并不包含任何尺度、任何合乎理性的准則，因为合乎理性的准則只能从事物的本質（在目前这一場合下就是自由的本質）中取得。預防性的法律**沒有範圍**，因为为了預防自由，它应当同它的对象一样包罗万象，無边無际。因此，預防性的法律就是一种無限的限制的矛盾，这一法律所遇到的界限并不是由必然性产生，而是由任性的偶然性产生，書报檢查制度每日都 *ad oculos* [昭然若揭地] 証实着这一点。

人体生来就是要死亡的。因此，疾病就不可避免。但是，人們为什么不是在健康的时候，而只是在生病的时候才去找医生呢？因为不仅疾病是一种惡，而且医生本人也是一种惡。經常的医疗將把生活变成一种惡，而人体則变成医生們的操作对象。如果構

成生命的仅仅是一些預防死亡的手段，那末死去不比活着更好嗎？難道自由運動不也是生命所固有的嗎？疾病不是生命的自由受到限制又是什麼呢？一個天天上門的醫生本身就是一種病，害了這種病想死死不了，只得活下去。儘管生命正在死亡，但是死亡却不應當生存。難道精神不比肉體有更多的權利嗎？不錯，常常有人把這種權利解釋成這樣：肉體上的行動自由對善于自由飛翔的聰明人甚至是有害的，因此，他們被剝奪了這種自由。檢查制度的出發點是：疾病是正常狀態，而正常狀態——自由就是疾病。檢查制度老是要出版物相信，它(出版物)有病，無論它怎樣證明自己是健康的，反正應當治療。但是檢查制度甚至還不是一個高明的醫生，它不是對症下藥。它只是一個鄉下的外科郎中，治療一切病症都用那唯一的萬能工具——刀子。它甚至還不是一個設法恢復我的健康的外科郎中，它是一個施行外科手術的唯美主義者；我身上的一切，只要它不喜歡的它就認為都是多餘的，它認為不順眼的地方就都砍掉。它是一個江湖醫生，為了不看見疹子，就使疹子憋在體內，至於疹子是否將傷害體內纖弱的器官，他是毫不在意的。

你們認為捕鳥不合理。難道鳥籠不是預防猛禽、槍彈和風暴的手段嗎？使夜鶯失明，你們認為殘忍，但是檢查官用鋒利的筆頭挖去了出版物的眼睛，你們却不認為是殘忍。強制給自由人削髮，你們認為是蠻橫無理，而檢查制度每天都在有思想的人的活生生的肉體上開刀，只有沒有精神沒有反應的馴服的存在物他才認為是健康的！

我們已經表明出版法如何反映了法，而檢查法又如何反映了非法。但是檢查制度自己承認它不是目的本身，它本身不是什麼好的東西，因此，它所根據的原則就是：“只問目的，不擇手段”。但

是，要求的手段既是不正当的，目的也就不是正当的；而且，难道出版物就不会也来宣布一条“只問目的，不擇手段”的原則嗎？

因此，書報檢查法不是法律，而是警察手段，并且还是拙劣的警察手段，因为它所希望的它达不到，而它达到的又不是它所希望的。

書報檢查法想給自由这种不合心意的东西設下障礙，結果适得其反。在实行書報檢查制度的国家里，任何一本未經檢查而出版的禁書都是一件大事。它被看做殉道之士，而殉道不可能沒有灵光和信徒。它被看做一种例外。如果自由永远不会不被人所珍視，不自由的一般状态的例外就更加可貴了。一切秘密都具有誘惑力。对社会輿論自身來說是一种秘密的地方，形式上冲破秘密境界而出現在报刊上的每一篇作品对于社会輿論的誘惑力就不言而喻了。檢查制度使每一篇被禁作品，無論好坏，都成了不平凡的作品，而出版自由却使作品去掉这种气派。

如果檢查制度是正直的，它当然要預防任性；可是它却把任性提升为法律。它不可能預防任何一种比自身还严重的危險。威胁每一生物的生命的安全就是該生物的自我亏损。因此，沒有自由对人說来就是一种真正的致命的危險。姑且不談道德上的后果，但是必須記住，不耐心地对待自由出版物的短处，也就不可能利用它的長处。不帶刺的玫瑰是沒有的！請想一想吧，失掉自由的出版物时，你們会丧失什么！

自由的出版物是人民精神的慧眼，是人民自我信任的体现，是把个人同国家和整个世界联系起来的有声的紐帶；自由的出版物是变物質斗爭为精神斗爭，而且是把斗爭的粗糙物質形式理想化的获得体现的文化。自由的出版物是人民在自己面前的公开懺

悔，而真誠的坦白，大家知道，是可以得救的。自由的出版物是人民用來觀察自己的一面精神上的鏡子，而自我認識又是聰明的首要條件。它是國家精神，這種精神家家戶戶都只消付出比用煤氣燈還少的花費就可以取得。它無所不及，無處不在，無所不知。它是從真正的現實中不斷涌出而又以累增的精神財富汹涌澎湃地流回現實去的思想世界。

我們的敘述已經表明，書報檢查制度和出版法間的差別就是任性和自由間的差別，就是形式上的法律和真正的法律間的差別。適用於本質的東西也適用於現象。適用於檢查制度和出版法兩者的合理性的東西也適用於它們的運用。出版法和檢查法各不相同，法官和書報檢查官對待出版物的態度也不一樣。

但是，我們這位兩眼朝天的辯論人把他身下的俗世看做一片可鄙的塵土，把所有的花朵說成是落滿塵埃的。就是在这里他看見的也只是在運用上同樣任性的兩個手段，因為據說任性就是隨心所欲，而隨心所欲同精神事物又不可分割，如此等等。如果對精神事物的理解是個人的，那末，一種觀點比起另一種觀點，書報檢查官的意見比起作者的意見又有什么高低呢？但是我們懂得辯論人的用意。為了證明檢查制度是合理的，他轉彎抹角地玩弄極其巧妙的手法，證明檢查制度和出版法的運用都不合理；既然他認為人間的一切都不完善，那末，對他來說唯一的問題就是：任性應當在人民方面呢，還是在政府方面？

他的神秘變成了厚顏無恥，竟把法律和任性混為一談，並且在談到道義和法的對立的地方，他只看到形式上的差別，因為他在論戰中反對的不是出版法而是一切法律。有沒有一種法律能夠由於內在的必然性，在每一個別情況下運用時必定合乎立法者的精

神同时又絕對排斥一切任性呢？要把這種毫無意義的課題叫做哲人之石需要莫大的勇氣，因為只有極端愚昧的人才會提出這樣的課題。法律是普遍的。應當根據法律來確定的案件是單一的。要把單一的現象歸結為普遍的現象就需要判斷。判斷還不是最後肯定。要運用法律就需要法官。如果法律可以自動運用，那末法官也就是多餘的了。

但是，要知道人類的一切都是不完善的！！因此：edite, bibite! [吃吧，喝吧!] ⊖既然法官是人，那末你們要法官幹什麼呢？既然法律只有人才能執行，而人所執行的一切又是不完善的，那末，你們要法律幹什麼呢？把你自己交給上司的善良意志去擺布吧！萊茵省的司法跟土耳其的司法一樣是不完善的！因此：edite, bibite! [吃吧，喝吧!]

法官和書報檢查官的差別多大呵！

檢查官除了上司就沒有別的法律。法官除了法律就沒有別的上司。法官的責任是當法律運用到個別場合時，根據他對法律的誠摯的理解來解釋法律。檢查官的責任則是根據官方對每一個別場合的指令來理解法律。獨立的法官既不屬於我，也不屬於政府。不獨立的檢查官本身就是政府的一個工具。法官最多可能表現出個人理性的不可靠，而檢查官所表現出的則是個人品性的不可靠。在法官面前受審的是出版物的一定過失，而在檢查官面前受審的却是出版物的精神。法官根據一定的法律來審理我的行動；檢查官不僅懲罰罪行，而且他自己還捏造罪行。如果我被提交法庭受審，我的過失一定是破壞了現行法律，而在法律受到破壞的地方

⊖ 德國大學生歌詞。——編者注

就至少应当存在着法律。既然不存在出版法，也就不可能破壞出版法。檢查制度不是控告我違反了現行法律。它宣布我的意見有罪是因為這個意見不是檢查官和他上司的意見。我的公開行動準備聽從社會、國家及其法律的審判，但這種行動卻被提交給秘密的純否定的勢力審判，這種勢力不能成為法律，它怕見陽光，而且不受任何普遍原則的牽制。

書報檢查法是不能成立的，因為它要懲罰的不是過失而是意見；因為它無非是一個條文化的書報檢查官而已；因為任何國家都不敢把它利用書報檢查官這一工具實際上所能干出的事情明確地規定在法律中。因此，專司書報檢查的不是法庭而是警察機構。

即使檢查制度確實和司法相同，那末，這種巧合至多只是一個事實，而並不是必然性。同時自由不僅包括我靠什麼生存，而且也包括我怎樣生存，不僅包括我實現着自由，而且也包括我在自由地實現自由。不然，建築師同海狸的區別就只在於海狸是披着獸皮的建築師，而建築師則是不披獸皮的海狸。

我們這位辯論人毫無必要地回轉頭來談論那些真正存在着出版自由的國家中出版自由所起的作用問題。由於我們對這個問題已經有過細緻的分析，所以這裡我們只是再提一下法國出版物。不用說，法國出版物的缺陷就是法國民族的缺陷，我們並不認為辯論人要尋求惡的地方就有惡。法國的出版物決不是自由太多，而是自由太少。雖然它不受精神檢查，但是它却要受物質檢查，即繳納高額的保證金。它之所以起着物質作用，正是由於它被人拉出了自己真正的領域，引進了大規模商業投機的領域。而且，要进行巨大的金融投機就需要大城市。因此，法國出版物就集中在少數地方；既然集中在少數地方的物質力量可以興風作浪，那末，為什

么精神力量就应当是另一种情况呢？

如果你们一定要按出版自由的历史存在而不是按它的思想来判断它，那末，为什么你们不到出版自由历史地存在的地方去寻找出版自由呢？自然科学家力求用实验再现出最纯真的自然现象。你们不需要做任何实验。你们可以在北美找到最纯真最标本的出版自由的现象。但是，如果说北美有很好的历史基础来实现出版自由，那末，德国的历史基础就更好。著作界以及同它有有机联系的人民的精神教养当然不仅仅是出版物的直接历史基础，它们就是出版物的历史本身。除了德国人民，世界上还有哪一国的人民更能够以具有出版自由的这些最直接的历史基础而夸耀呢？

辩论人又打断我们的话说，如果德国出版物成为自由的出版物，这将是德国道德的不幸，因为出版自由造成“内部的道德败坏，这种道德败坏力求破坏对人的最高使命的信仰，同时又破坏真正文明的基础”。

起败坏道德作用的只是受检查的出版物。最大的罪恶——伪善——是同它分不开的；从它这一根本劣点派生出它的其他一切没有丝毫德行可言的缺陷，派生出它的最丑恶的（就是从美学观点看来也是这样）劣点——消极性。政府只听见自己的声音，它也知道它听见的只是自己的声音，但是它却欺瞒自己，似乎听见的是人民的声音，而且要求人民拥护这种自我欺瞒。至于人民本身，他们不是在政治上有时陷入迷信有时又什么都不信，就是完全离开国家生活，变成一群只管私人生活的人。

主上帝只是在第六天才谈论他的亲手创造物：“看着一切所造的都甚好”，而受检查的出版物却每天都在夸耀政府意志的创造物；但是，由于前一天不免要同第二天发生矛盾，所以出版物就常

常撒謊，而且還必須掩飾自己意識到自己在撒謊，必須寡廉鮮耻。

由于人民不得不把具有自由思想的作品看做違法的，因而他們总是把違法当做自由，把自由当做非法，而把合法当做不自由。書報檢查制度就这样扼杀着国家精神。

但是，我們这位辯論人从“私人”利益出發，害怕出版自由。他沒有想到，書報檢查制度經常侵害着私人的权利，而且更厉害地侵害着思想。他在談論威胁个别人物的危險时热情奔放；难道我們談論威胁整个社会的危險时就不应当热情奔放嗎？

我們要把我們的观点同辯論人的观点严加区别，最好是把他对“坏思潮”下的定义同我們自己下的定义对比一下。

辯論人認定“不承認教会和国家有任何威信的傲慢”是坏思潮。难道我們就不应当把不承認理性和法律有威信的看法当做坏思潮嗎？“只有妒嫉心才宣揚要消灭被平民称为貴族的一切”，而我們却說，妒嫉想消灭的是人类天性的永恒的貴族，即平民也不能对它有点怀疑的貴族——自由。

“只有陰險的幸灾乐禍心情才喜欢不辨真偽地造謠中伤和强求公开私人生活中的一切丑聞。”

我們則說，陰險的幸灾乐禍从人民生活的偉大整体中挖掘出誹謗和人身攻击，它忽視历史的理性而只是把历史的丑聞告知公众；这种幸灾乐禍根本不能判断事物的本質，所以死抓住現象的个别方面，抓住个别人物而强求保持秘密，把社会生活的任何污点都掩蔽起来。“这是由下流場面勾引起来的心灵和幻想上的卑鄙齷齪。”不錯，心灵和幻想上的卑鄙齷齪是由惡的全能和善的軟弱所产生的下流場面勾引起来的；不錯，这是以罪过自夸的幻想；这是以神秘的外衣来掩盖自己的世俗的傲慢的卑鄙心灵。“这是对自己

得救表示絕望，这种絕望想以否定上帝来压倒良心的呼声。”不錯，正是对自己得救表示絕望的心情把个人的弱点变成了人类的弱点，为的是从自己的良心上去掉这一負担；正是对人类的得救表示絕望才否認人类有权追求他自己固有的自然規律，才宣揚不成熟是一种必然現象；正是上帝掩护了伪善，后者既不相信上帝的现实存在，也不相信善的强大有力；正是利己心把个人得救置于社会整体得救之上。

这些人怀疑整个人类，却把个别人物神聖化。他們描繪出人类的天性的可怕形象，同时却要求我們拜倒在个别特权人物的神聖形象面前。我們知道个人是微弱的，但是我們也知道整体就是力量。

最后，辯論人使我們想起了曾經从知識树枝上傳来的話（和当时一样，关于知識树的果实，我們現在也在爭論）：“你們不会死，你們吃了这些果实眼睛就明亮了，你們便如上帝能知道善惡。”

虽然我們怀疑辯論人是否尝过知識树的果实以及我們（萊茵省等級代表）当时是否同魔鬼談过話（关于这一点至少“創世記”一点也沒有談到），但是我們对辯論人的意見还是同意的，不过只想提醒他一点，就是魔鬼当时并未欺騙我們，因为上帝自己就說：“亞当已經与我們相似，能知道善惡。”

辯論人曾說：“写和說是一种机械的技能。”他這句話正可作为上面这段言論的結語。

不管我們的讀者对这一“机械的技能”感到怎样的厭倦，为了全面起見，除諸侯等級和貴族等級之外，我們仍然应当給反对出版自由的城市等級的高談闊論以一席之地。这里出現在我們面前的是資產者反对派，而不是市民反对派。

城市等級的辯論人認為他是贊同西哀士的意見的，因為他庸俗地宣稱：

“出版自由只要沒有壞人參與就是美妙的東西。”“要防止這一點，直到現在還沒有找到可靠的辦法”如此等等。

把出版自由比做東西，這一點確是天真可贊。一般說來，隨便怎樣責備這位辯論人都不算過分，只是不能責備他缺乏冷靜或過於幻想。

總之，出版自由是一種能夠美化可愛的生活習慣的美妙東西，是使人愉快的最好的東西。但是，不幸的是有這樣一些壞人，他們用舌頭欺詐，用腦袋進行陰謀活動，用雙手行竊，用兩腿潛逃。言論和思維，手和腿，流利的談吐，美妙的思想，靈巧的手，出色的腿，這一切只要沒有壞人加以亂用，都是絕妙的東西！但是，要防止這一點，還沒有想出任何特效辦法。

“如果人們了解到前述國家（讀做：法國）^①中永恒的事態的變動和對未來毫無信心的現象是由于對憲法和出版自由的同情，那末這種同情必然會減弱的。”

宇宙科學發現地球是 *mobile perpetuum* [恒動的物體] 時，不少安閑的德國庸人曾緊緊抱住自己的睡帽，對祖國的永恒變動唉聲嘆氣；而對未來的毫無信心，使他們對隨時可能倒立的房屋也發生憎惡。

出版自由不會引起“事態的變動”，正如天文學家的望遠鏡不會引起宇宙系統的不斷運動一樣。壞透了的天文學！曾經有過一個美好的時期，那時地球就像可敬的庸人一樣還處在宇宙的中央，

① 括弧裏的話是馬克思的。——譯者注

安逸地銜着它那个陶制的烟斗，不用自己操劳就可得到光亮；因为太陽、月亮、星星这些不灭的明灯，这些“美妙的东西”都在它的周圍旋轉。

造好的东西他不去摧毁，
在变化無常的世間他就穩穩地存在³²，

按出身根本不是法国人而是阿拉伯人的哈利利是这样說的。

辯論人通过下面这段話十分明确地表明了他的等級：

“真誠而忠实的爱国者不能抑制自己不这样想：宪法和出版自由的存在不是为了人民的福利而是为了滿足个别人物沽名釣誉的欲望，为了党派的統治。”

大家知道，有一种心理学專門用瑣碎的理由来解釋偉大的事情。人們奋斗所爭取的一切，都同他們的利益有关。这种心理学由这一正确的推測得出了不正确的結論：只有“細小的”利益，只有不变的利己的利益。大家也知道，这种心理学和对人的了解在城市里更是屢見不鮮。在那里，人們把看透一切，把透过一連串飞掠而过的观念和事实而識破那些妒嫉成性、鈎心斗角、抓住几股綫头就想操縱整个世界的卑鄙小人的眼力看做有远見的标志。但是同时大家也知道，透过玻璃看东西，太近了就会碰上自己的腦袋。在这种情况下，这些聪明人对人和世界的了解首先就是——以蒙混人的方式——对自己腦袋的打击。

此外，半途而廢和优柔寡断也是辯論人所屬等級的特点。

“他所固有的独立感說明他贊成出版自由（指發言人所理解的出版自由）^①，但是他应当傾听理性和經驗的呼声。”

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

如果辯論人在結束時說：雖然他的理性贊成出版自由，但是他所固有的依賴感却反對它，那末，他的發言就十分逼真地描繪了城市反動派的實情。

誰有舌頭不言語，
誰有利劍不劈刺，
誰就白白活一世。

現在我們來談談出版自由的辯護人。我們從主要的一個提案開始。我們現在不談這一提案的引言中表述得中肯而正確的較一般的論點，這樣可以使該報告中獨特而典型的觀點更加突出。

報告人希望出版自由這種一定行業的自由同過去一樣不被排斥在一般的行業自由之外，他把這個內在矛盾看做前後不一致的典範。

“手脚的勞動是自由的，而頭腦的勞動則要受到監護。當然是受更有智慧的頭腦的監護吧？上天保佑！反正檢查官是不在此例的。上天要誰當官，就會給他智慧。”

首先令人奇怪的是把出版自由歸結為行業自由。但是，我們還不能就此否棄辯論人的觀點。倫勃朗曾把聖母馬利亞的像畫成尼德蘭的農婦；為什麼我們這位辯論人不把自由描繪成他更親近更了解的模樣呢？

我們也不能否認辯論人的議論有相對的正確性。如果把出版僅僅看成一種行業，那末，它作為一種由頭腦來實現的行業，應當比那些由手脚起主要作用的行業有更多的自由。正是頭腦的解放才使手脚的解放對人具有重大的意義；大家知道，手脚只是由於它們所服務的对象——頭腦——才成為人的手脚。

無論辯論人的觀點乍一看來是多麼獨特，我們仍然應當無條

件地承認，這種觀點比德國自由主義派那種內容空洞、含糊其詞、模稜兩可的議論來得高明，這些自由主義者以為，把自由從現實的堅實土地上移到幻想的太空就是尊重自由。這些流於幻想的空談家、這些傷感的热心家把他們的理想同日常的現實的任何接觸都看成是褻瀆神明。對我們德國人說來，自由之所以直到現在仍然只是一種幻想和傷感的願望，一部分責任是要由他們來負的。

德國人一般易於感情衝動，過度激奮，他們有一種愛聽藍色天空音樂的癖好。因此，用他們自己周圍的嚴酷而現實的實際中的觀點向他們證明偉大的思想問題時他們總是興高彩烈。德國人生來就特別忠誠和恭順。他們由於過分地敬重思想，所以就不去實現這些思想。他們把思想當做崇拜的對象，但不去培育它。這樣看來，為了使德國人同他的思想親近起來，為了向他表明這裡所指的不是捉摸不到的遠景而是他的切身利益，為了把神的語言變成人的語言，辯論人所採取的方法看來是合適的。

大家知道，希臘人曾經認為他們可以在埃及人、利比亞人以及斯基台人的神中認出自己的阿波羅、自己的雅典娜、自己的宙斯；他們全不注意別國偶像獨有的特點，認為這是次要的事情。同樣，德國人把他所不熟悉的出版自由女神當做他所熟悉的一個女神并干脆把它叫做行業自由或財產自由，這也是無可厚非的。

但是，正因為我們要承認辯論人觀點中某些正確的成分，我們才對這些觀點進行更加尖銳的批評：

“還可以設想，與行會存在的同時也存在着出版自由，因為用腦工作，這種行業要求**更高的技藝**；它要求和七種古老的自由藝術有同樣的地位。但是，與行業自由存在的同時也繼續存在着出版不自由，這種情況是一種違背神聖精神的罪行。”

当然罗！既然自由的更高級的形式都被認為不合法，它的低級形式自然应当被認為是不合法的了。在國家的權利沒有得到承認的時候，個別公民的權利是毫無意義的。如果總的說來自由是合法的，不言而喻，每一特定形式的自由表現得越鮮明、越充分，自由的這一特定形式也就越合法。如果水螅由於身上有（雖然還不明顯而且微弱）自然界生命的標志就有生存的權利，那末，那生命奔騰怒吼着的獅子又該怎樣呢？

如果說較高級的權利形式的存在須由較低級的權利形式的存在來証實這一結論是正確的，那末把較低級的範圍用作測定較高級範圍的尺度就完全不正確了；這樣一來，在一定領域內是合理的規律就被歪曲而變成一幅諷刺畫，因為這些規律被任意加上了不是該領域的規律的、而是另一種更高級領域的規律所固有的含義。這正像我想強使一個巨人住在侏儒的屋子裡一樣。

行業自由、財產自由、信仰自由、出版自由、審判自由，這一切都是同一類別，即沒有特定名稱的一般自由的不同種。但是，由於相同而忘了差異以至把一定的種用做衡量其他一切種的尺度、標準、範圍就完全錯誤了。在這種情況下，一種自由就會十分執拗，只有在其他各種自由背叛它們自己而自認是它的附庸時，它才允許它們存在。

行業自由只是行業自由而不是其他什麼自由，因為在這種自由中，行業的本性是按其生命的內在原則毫不受阻撓地形成起來的。如果法院遵循它自己固有的法規而不遵循其他範圍（如宗教）的規律的話，審判自由就是審判自由。自由的每一特定範圍就是一定範圍的自由，同樣，每一特定的生活方式就是本性的一定範圍的生活方式。要獅子遵循水螅的生命規律，這難道不是反常的要

求嗎？既然手和腳以其獨特的方法發揮功能，那末眼睛和耳朵（這些器官使人擺脫他的個體性的羈絆，成為宇宙的鏡子和回聲）就有更大的活動權利，因而也就應當具有**強化的**手和腳的功能；如果我這樣去推論，我對人體各器官間的聯系和統一就了解得多么錯誤呵！

在宇宙系統中每一個單獨的行星一面自轉，同時又圍繞太陽運轉，同樣，在自由的系統中各界也是一面自轉，同時又圍繞自由這一太陽中心運轉。宣稱出版自由為一種行業自由，這無非是在未保護之前先行扼殺的一種對出版自由的保護。當我要求性格要按別人的方式存在才算自由時，難道我不是抹殺了性格自由嗎？出版物向行業說道：你的自由並不就是我的自由。你受你的範圍的規律支配，同樣，我也願意受自己的範圍的規律支配。你所認為的自由對我說來是完全不自由；因為把木匠這一行手藝的自由換之以哲學家的自由，未必能使他滿足。

我們來把辯論人的思想加以明朗化。什麼是自由？他回答說：“**行業自由**”。這同某一個大學生在回答什麼是自由這一問題時說“**夜間行動自由**”是完全一樣的。

正如可以把出版自由歸入行業自由一樣，其他任何一種自由也都可以歸入行業自由。法官的行業是法律，傳教士的行業是宗教，家長的行業是教養子女；難道這就確定了法律自由、宗教自由、倫理自由的實質了嗎？

我們不妨從反面來考察問題，把行業自由看做只是**出版自由**的一種。難道手藝人就只是用手腳工作而不同時也用頭腦嗎？難道只有說話的語言是唯一的思想語言嗎？難道機械師用他的蒸汽機不是向我們的耳朵說得很清楚嗎？難道制床廠主不是向我們的

脊背、廚師不是向我們的胃說得很清楚嗎？所有這些種類的出版自由都容許存在，獨獨一種出版自由即通過油墨來向我的智慧說話的那種出版自由不容許存在，這不是矛盾嗎？

為了保護（甚至僅僅是為了理解）某種特定範圍的自由，我應當從這一範圍的主要特征出發，而不應當從它的外部關係出發。難道降低到行業水平的出版物能忠於自己的特征嗎？難道它的活動能符合自己的高貴天性嗎？難道這樣的出版物是自由的嗎？作家當然必須掙錢才能生活，寫作，但是他決不應該為了掙錢而生活，寫作。

貝朗熱唱道：

我活着只是為了編寫詩歌，
呵，大人，如果您剝奪了我的工作，
那我就編寫詩歌來維持生活，

在這種威脅中隱含着嘲諷的自白：詩一旦變成詩人的手段，詩人就不成其為詩人了。

作家絕不把自己的作品看做手段。作品就是目的本身；無論對作家或其他人來說，作品根本不是手段，所以在必要時作家可以為了作品的生存而犧牲自己個人的生存。宗教的傳教士也是一樣（雖然在不同的意義上來說），他也遵循一種原則：“多服從上帝，少服從人們。”這些人們中也包括具有人的要求和願望的他自己。如果我向一個裁縫定做的是巴黎式燕尾服，而他卻給我送來一件羅馬式的長袍，因為他認為這種長袍更符合美的永恒規律，那該怎麼辦呵！

出版的最主要的自由就在於不要成為一種行業。把出版物貶為單純物質手段的作家應當遭受外部不自由——檢查——對他這

种内部不自由的惩罚；其实他的存在本身就已經是对他的惩罚了。

当然，出版也作为一种行业而存在，不过那已不是作家的事，而是印刷厂主和书商的事了。但是这里所谈的不是出版商和书商的行业自由，而是出版自由。

的确，我們这位辯論人是不滿意把出版自由列于行业自由之外的。此外，他还要求出版自由不受本身的規律支配，而受行业自由的規律支配。他甚至同委员会的那位对出版自由评价較高的报告人进行爭辯，并提出了一些只能使人觉得滑稽可笑的要求。在較低級范围的規律被应用到較高級的范围时往往会立刻产生这种可笑的感觉；倒过来也一样，当小孩子發出凄惻动人的声調时也是滑稽可笑的。

“他把著者分为**够资格的**和**不够资格的**兩类。这种划分意味着，甚至在行业自由的领域內，享用被賦予的权利也往往附有某种要求，而实现这种要求的难易則要看职业而定。”“石匠、木匠、建筑师显然应当滿足那些对大多数其他行业完全免除的要求。”“他的提案所指的这种权利是**特殊意义上的**而不是一般意义上的权利。”

首先，誰来解决**够不够资格**的問題呢？康德不会承認費希特是够资格的哲学家，托勒密不会承認哥白尼是够资格的天文学家，貝尔納·德·克萊沃不会承認路德是够资格的神学家。任何一个学者都把批評自己的人算作“**不够资格的著者**”。也許誰是够资格的学者应当由外行来决定吧？看来决定权應該授予不够资格的著者了，因为够资格的著者是不能做本行的判断者的。也許资格应当同等級联系起来吧！鞋匠雅科布·伯麦是一位大哲学家。一些大名鼎鼎的哲学家不过是一些大鞋匠而已。

此外，既然所談的是够資格的著者和不够資格的著者的問題，那末，要想做得徹底就不能單在个別人中間進行划分，而应当把出版業再分成各种行業。对著作活动的各种不同領域是否頒發各种不同的營業証呢？也許够資格的作家必須什么都会写吧？不言而喻，如果写皮革方面的問題，鞋匠比律師更够資格。写例假日中不应当做工的問題，短工并不比神學家不够資格。因此，如果把資格同特殊的客觀条件联系在一起，那末，每一个公民在同一个人的时候都会既是够資格的作家又是不够資格的作家——在同他的職業有关的方面是够資格的，而在其他各方面則不够資格。

在这种条件下，出版物已不是使人民联系起来的普遍紐帶，实际上將成为分离人民的手段，等級的划分就会在精神上得到固定的表現，而著作的历史就会降低到某几种特殊精神动物的自然历史的水平；那时，由于划分还会引起各种爭吵，發生难以排解又不可避免的冲突；庸碌、狹隘还会被提升为法律，因为特殊的東西决不能在脱离整体时而只能在联系整体时从精神上自由地加以考察。所有这些都不用說了，但是要知道，閱讀和写作一样重要；因此，讀者有够資格和不够資格的称号也是必要的，这是古代埃及的产物，在那里祭司被認為是唯一够資格的作家同时也是唯一够資格的讀者。那末，讓够資格的作家享有取得和閱讀他自己的著作的特殊权利，應該被認為是完全合理的。

前后多么不一致！既然特权得勢，政府当然有充分的权利說它在自己的一切事務方面是唯一够資格的著者。既然你們作为公民認為自己不仅有权写本等級的事物，而且有权写最普遍的事物——国家，那末另一批你們想剝夺他們这种权利的人作为人难道就無权談出他們对極其个別的問題，即对你們的資格和你們的

著作的看法嗎？

結果將是非常可笑而矛盾：够資格的著者有权不受檢查論述国家，而不够資格的著者却只有征得檢查官的同意才能論述够資格的著者。

出版自由絕不是你們从同輩中拼湊一批官方作家就可以取得的。否則，够資格的著者就会变成官方的著者，出版自由同書報檢查制度之間的斗争就会变成够資格的作家同不够資格的作家之間的斗争。

第四等級的一員对这一問題的回答是很公道的：

“如果对出版物应当有所限制的話，那就讓各党派都受同样的限制好了，就是說，在这方面任何一个公民階級都不应当比另一个享有更多的权利。”

我們大家都服从檢查制度，就像專制政体下面人人一律平等一样，这当然不是从承認我們每个人的价值的意义上来說，而是从我們大家都無价值的意义上来說。而上述那种出版自由却把寡头政治也列入了精神生活領域。檢查制度在最坏的情況下也只是宣布作家在它的統治範圍內是不需要和不适宜的。而上面所解釋的那种出版自由却妄圖預料历史，压制人民的呼声，而人民历来就是作家“够資格”和“不够資格”的唯一判断者。梭倫只是在人的生命終結以后即人死以后才对他下判决，而現在的人們却想在**一个作家还没有誕生以前就对他做出判决了。**

出版物是个人表現其精神存在的最普遍的方法。它不知道尊重个別人，它只知道尊重理性。你們是否願意由官方用特殊的外在的标志来确定精神的傳達能力呢？我不能成为別人的什么，我也就不是而且也不能成为自己的什么。如果我沒有权利成为別人的精神力量，那末，我也就沒有权利成为自己的精神力量；难道你

們願意把成為精神存在物的特權僅僅交給個別人嗎？每個人都在學習寫作和閱讀，同樣，每個人也應當有權利寫作和閱讀。

究竟是誰需要這樣把作家分為“够資格的”和“不够資格的”兩類呢？顯然不是真正够資格的人所需要的，因為他們無須這樣也可以表現自己。可見需要這樣分類的是那些打算用外界的特權掩護自己從而使周圍的人對他表示敬畏的“不够資格的”人。

而且這種臨時止痛劑並沒有消除出版法的必要性，因為正如農民等級的辯論人所指出的：

“難道特權者就不會超越自己的權利並給自己帶來懲罰嗎？因此，某種出版法總還是必要的，而且我們在這裡將碰到在一般出版法中所碰到的同樣的困難。”

德國人只要回顧一下自己的歷史，就會知道造成本國政治發展緩慢以及在萊辛以前著作界貧弱的主要原因之一就是“够資格的作家”。17世紀和18世紀的職業的、行會的、有特權的學者、博士……以及大學的平庸作家們，他們頭戴呆板的假髮，學究氣十足，抱著毫無價值的煩瑣的學位論文橫亘在人民同精神、生活同科學、自由同人的中間。我國的著作界是由那些不屬於够資格之列的作家創立的。你們把哥特謝德和萊辛兩人在“够資格的”和“不够資格的”著者中間加以抉擇吧！

我們根本不喜歡那種只希望以復數形式存在的“自由”。英國向我們提供了一個巨大歷史規模的范例，說明“復數的自由”的有限視野對“自由”是多麼危險。

伏爾泰說道：“關於復數的自由即特權的說法是以服從為前提的。復數的自由是普遍奴隸制的例外。”

其次，如果我們這位辯論人要想把匿名的和用筆名的作家排

斥在出版自由活动範圍之外并使他們服從檢查制度，那末我們必須指出：出版物如何署名并無緊要，在實行出版法的地方，出版者是處在法院的支配之下，通過他，匿名作家、用筆名的著者也處在法院的支配之下。亞當給天國的生物命名時忘記給德國的報刊撰稿人起個名字，所以他們就 *in secula seculorum* [永遠] 是無名氏。

主要報告人企圖限制出版物的人物即它的主体，而其他等級則想限制出版物的客觀材料即它活動和存在的範圍。他們卑鄙無耻地像做買賣一樣講價錢：應當給出版自由幾分自由？

一個等級要限制出版物只能討論萊茵省的物質、精神、教會方面的事務；一個等級希望出版“鄉鎮的報紙”，這一名稱本身就已說明內容的局限性；一個等級甚至希望在每一個省只有一種報紙可以公開發表意見!!!

所有這些企圖使人聯想到一個體育教師，他認為訓練跳遠的最好方法是把學生領到一個大壕溝旁邊，并且用繩子量好，要他跳過壕溝。顯然，學生應當逐步地學跳，應當逐步把繩子拉遠，而不應當第一次就要他跳過整個壕溝。可惜學生在上第一課時就掉入了壕溝，而且直到現在還躺在那里。這位教師就是德國人，而學生就叫做“自由”。

總之，第六屆萊茵省議會上出版自由的辯護人按其正常的典型來說，同它的論敵沒有本質的區別，只有傾向的不同。一部分人以等級狹隘性反對出版物，另一部分人則以同樣的狹隘性為出版物辯護。一部分人希望特權只歸政府，另一部分人則希望特權分給眾人。一部分人要實行全部檢查，另一部分人則只要一半，一部分人想要八分之三的出版自由，另一部分人一點也不要。願上帝

讓我擺脫我這些朋友吧！

但是報告人和農民等級的幾個議員的發言同省議會的普遍精神是完全背道而馳的。

報告人曾經指出：

“在人民以及個別的人的生活中面臨着這樣一個時機：過分長期監督的桎梏使人難以容忍，人們渴求獨立，每一個人都希望自己對自己的行動負責。”
“從此，檢查制度過時了；在它還繼續存在的地方，它被看做一種妨害人們論述公開談論的事物的令人痛恨的羈絆。”

你怎麼說就怎麼寫，怎麼寫就怎麼說，在小學時老師就這樣教導我們。可是後來人們卻教訓我們說：怎麼指示你，你就怎麼說；命令你說什麼，你就寫什麼。

“時間不可遏止地向前推移，必然會產生現有立法中尚無適當規定的新的重大的興趣或者提出新的要求。每當這樣的時刻，就必須制定新的法律來調整這種新的社會狀態。這就是我們面臨的時機。”

這是真正**的歷史**觀點，它反對弄虛作假，反對先殺害歷史理性然後又把它**的遺骨**當做歷史遺物來敬奉的觀點。

“解決問題（編纂出版法典）^①當然不是那麼容易；第一次嘗試也許很不完善！但是所有各邦都會感激首創這件事情的立法者，而且有我們這樣的國王，普魯士政府也許已經**光榮地**沿着唯一可能引向目的的道路走在各國的前面了。”

我們的全部敘述表明了這種英勇果敢的可貴觀點在省議會上是多麼**孤立**。這一點議長本人曾經無數次向報告人指出過。最後，農民等級議員在他憤憤不平的但是絕妙的演講中也說出了這

① 括弧裏的話是馬克思的。——譯者注

一点：

“正像猫圍着热粥打轉一样，大家都在这个問題上兜圈子。”“人类精神应当根据它固有的規律自由地發展，应当有权將自己取得的成就告訴別人，否則，清新的河流也会变成一潭惡臭的死水。如果說出版自由对某一国的人民特別有用的話，这就是穩重而善良的德国人民，他們需要的不是書报檢查制度的精神鉗子，而是使他們冲破麻木状态的刺激。这种不能毫無阻碍地向別人傳达思想感情的情况很像北美的單人監禁制度，这种極端严酷的制度常常使囚犯發狂。如果一个人沒有斥責的权利，他的贊揚也是沒有意义的。这种死气沉沉的情况使人想起缺乏陰影的中国画。讓我們尽量摆脱这一軟弱無力的民族所处的境遇吧！”

回顧出版問題的全部討論过程，我們便不能抑制內心的痛苦和悲伤，这种情感是由萊茵省那些搖摆于故意頑固到底的特权和先天軟弱的不徹底的自由主义之間的代表們的會議引起的。我們痛心地認為，普遍的和广泛的观点几乎完全不存在，在为出版自由問題进行論战以至抹杀这一問題时，态度是輕率膚淺的。我們再一次反問自己：难道出版同等級代表們就这样格格不入，难道出版物同等級代表們的實際接触点就这样少，以致他們不能以实际需要所产生的濃厚兴趣来为出版自由辯护嗎？

出版自由抱着最含蓄的 *captatio benevolentiae* [博得好感的企圖] 向各等級遞上了請願書。

还在省議會开会之初就展开了辯論，在辯論进程中議長曾經宣布：登載省議會記錄(以及其他各种文告)要經過檢查，但在目前情況下，由他議長来代替檢查官。

就在这一点上，出版自由問題难道不是已經和省議会的自由相一致了嗎？这个冲突是很有趣的，因为这里通过省議會本身已向省議會証明：沒有出版自由，其他一切自由都是泡影。自由的一

種形式制約着另一種形式，正像身體的這一部分制約着另一部分一樣。只要某一種自由成問題，那末，整個自由都成問題。只要自由的某一種形式受到排斥，也就是整個自由受到排斥，——自由的存在注定要成為泡影，而不自由究竟在什麼領域內占絕對統治地位，將取決於純粹的偶然性。不自由成為常規，而自由成為反常的例外，成為偶然和任性的事情。因此，如果認為自由存在的特殊形式問題是特殊問題，這是再錯誤不過的了。這是特殊範圍內的一般問題。自由終歸是自由，無論它表現在油墨上、土地占有上、信仰上或是政治會議上。如果一定要自由的忠實朋友用表決方式回答“自由存在還是不存在？”這一問題，他會感到這損傷了他的榮譽。但是就是這位自由的朋友在表現自由的獨特的素材面前却手足無措起來；他只知有種不知有類，為了出版忘記了自由。他以為他所判斷的對象是一種同他毫無關係的實質，而他同時又對自己的實質判了罪。這樣一來，第六屆萊茵省議會宣判出版自由有罪也就是宣判它自己有罪。

高明的官僚主義實踐家們毫無根據地暗自思量，說伯利克里曾經理直氣壯地公開談到他自己：“就熟悉國家的需要和發展這些需要的藝術而論，我敢與任何人較量。”³³ 這班政治理性的世襲租佃者們想必會聳一聳肩像預言家一樣神氣十足地預言說，為出版自由辯護的人白費氣力，因為緩和的檢查制度要比嚴厲的出版自由好些。讓我們用斯巴達人斯培爾泰阿斯和布里斯回答波斯總督希達爾奈斯的話來回答他們吧：

“希達爾奈斯，你向我們提出勸告，你沒有從兩方面來考慮。因為你的勸告只有一方面是你親身的體驗；而另一方面則是你所沒有體會到的。你知道做奴隸的滋味；但是自由的滋味你却一次也沒有嘗過，所以你就不知道它是

否甘美。因为只要你尝过它的滋味,你就会劝我們不仅用矛头而且要用斧子去为它战斗了。”³⁴

卡·馬克思写于1842年4月

按报纸原文刊印

載于1842年5月5、8、10、12、15和
19日“萊茵报”第125、128、130、132、
135和139各号的附頁

原文是德文

署名:萊茵省一居民

法的历史学派的哲学宣言

庸俗的观点认为历史学派是对 18 世纪的輕佻精神的一种反动。这种看法的普遍性和看法的真实性恰好成反比。18 世纪仅仅产生了一种东西，它的主要特征是輕佻，而这种唯一的輕佻的东西就是历史学派。

历史学派已把研究起源变成了自己的口号，它使自己对起源的爱好达到了極点，——它要求船夫不沿着河航行，而沿着河的起源航行。因此，要是我們回到历史学派的起源去，回到胡果的自然法去，这个学派必然会认为是正确的。历史学派的哲学走在历史学派的發展前面，所以，我們要在該学派的發展本身中寻找哲学是徒劳無益的。

18 世纪流行过的一种臆想，认为自然状态是人类本性的真正状态。当时有人想用肉眼去看人的思想，因此就創造了自然状态的人的形象——巴巴盖諾³⁵，他們純朴得居然用羽毛去遮盖自己的身体。在 18 世纪最后几十年間，曾經有人这样想：自然状态的人是具有非凡的才智的，捕鳥者到处都在模仿北美土著和印第安人等的歌唱法，以为用这种圈套就能誘鳥入網。所有这些奇談怪論都是以这样一种真实思想为根据的，即原始状态只是一幅描繪人类真正状态的純朴的尼德蘭圖画。

对于历史学派來說，胡果也是那种还没有接触到浪漫主义文

化光輝的自然狀態的人，他的自然法教科書³⁶就是历史学派的旧約全書。海德認為自然狀態的人就是詩人，並認為原始人的聖書就是詩集，這種觀點絲毫也不會使我們感到惶惑，其實，胡果曾用最平淡的最冷靜的散文語調說過：每一個時代都有自己的特征，並產生出自己的特種類型的自然人。因此，雖然胡果並沒有創造詩，但他仍然創造了臆想，而臆想乃是和18世紀的散文特性完全相適應的一種散文詩。

當我們承認胡果是历史学派的鼻祖和創始人的時候，我們是完全按照這個學派的精神行事的，正如历史学派的著名法律家所寫的那篇紀念胡果的文章³⁷所指出的那樣。當我們承認胡果先生是18世紀的產兒的時候，我們甚至是按照胡果先生本人的精神行事的，這位先生自稱為康德的学生，並把自己的自然法稱做康德哲學的愛子。現在我們就從胡果的宣言中的這一論點開始談起。

胡果曲解自己的先生康德，他認為：因為我們不能認識真實的事物，所以在邏輯上我們就應當承認不真實的事物（只要它是存在的）是某種確實的事物。胡果像懷疑論者那樣去對待事物的必然本質，同時又像霍夫曼那樣去對待事物的偶然現象。因而，他根本不想證明，實證的事物是合乎理性的；相反地，他却力圖證明，實證的事物是不合乎理性的。胡果自鳴得意地從各方面搬出證據來，企圖證明下面這一事實是顯而易見的，即理性的必然性並不能鼓舞各種實證的制度；他把所有制、國家制度、婚姻等都算做這種制度。在胡果看來，這些制度甚至是和理性矛盾的，它們至多也過容許在擁護自己或者反對自己的問題上空發議論。我們決不應該把這一方法看做胡果的偶然的個人特性，這是他的原則的方法，這是历史学派的一種坦率天真、不怕做出任何結論的方法。如果說

实証的事物之所以应当有效，就因为它是实証的，那末我就必須証明：实証的事物之所以有效，并非因为它是合乎理性的；肯定不合乎理性的事物是实証的，而实証的事物是不合乎理性的，同时，实証的事物之所以存在，并不是由于合乎理性，而是由于違背理性，此外，还有什么别的办法能更清楚地証明这一点呢？假如理性是衡量实証的事物的尺度，那末实証的事物就不会是衡量理性的尺度。“虽然这也是瘋狂，但其中却包含着方法。”因此，胡果褻瀆对正义的、道德的和政治的人来說是神聖的一切，可是，他破坏这些神聖的事物，只是为了用历史的聖徒遺物应得的荣誉去报答它們，他从理性的观点指摘它們，以便后来可以从历史的观点去頌揚它們，同时借此去頌揚历史学派的观点。

胡果的論据，也和他的原則一样，是实証的，也就是說，是非批判的。这种論据并不知道什么是差別。凡是存在的一切事物他都認為是权威，而每一个权威又都被他拿来当做一种根据。所以，他在某一段文章里曾引証了摩西和伏尔泰、理查遜和荷馬、蒙台涅和阿蒙，引証了盧梭的“社会契約論”和奧古斯丁的“論神之都”。他也以同样的态度去对待各民族，——他使各民族等同起来。在胡果看来，暹罗人和英国人一样实际，因为前者認為按照國王的命令，縫住饒舌者的嘴巴，把笨拙的演說者的嘴巴一直剪到耳朵，这是永恒的自然規律；后者則認為要是他的国王專制地决定哪怕只有一分尼大小的捐稅，那也是政治上的荒謬。不知羞耻的康奇人也和法国人一样实际，因为前者一絲不挂地走来走去，至多用淤泥来塗抹一下自己的身体；后者則不仅要穿衣服，而且还要穿得很漂亮。德国人也并不比拉吉普特人更为实际，因为前者把女兒当做家庭宝贝来教养；后者則为了不必替女兒的飲食操心就索性把她

杀死³⁸。总而言之，皮膚上的疹子就像皮膚本身一样实际。

在一个地方是这一种事物实际，但在另一个地方又是另一种事物实际。無論是这一种事物，或者是另一种事物，都是不合乎理性的。就服从那些在你的小天地內被認為是实际的事物吧！

这样看来，胡果是一个十足的怀疑論者。否認存在事物合乎理性的 18 世紀的怀疑論，在胡果那里則表現为否認理性存在的怀疑論。胡果承襲了啓蒙运动时代，他在实証的事物中再也看不到有什么合乎理性的事物，但这只是为了在合乎理性的事物中不再看到实証的事物。胡果認為，人們要使实証的事物中的理性假象熄灭，仅仅是为了承認那种甚至失去了理性假象的实証的现实；他認為：人們拋掉鎖鍊上的假花，只是为了帶上沒有任何花朵的真正的鎖鍊。

胡果和 18 世紀的其他啓蒙运动者的关系，就如同攝政者[⊖]的淫乱宮廷所造成的法国的分崩离析和国民會議时期的法国的分崩离析的关系一样。二者都是分崩离析！在宮廷里，分崩离析表現为放蕩的輕佻，它懂得并嘲笑现实世界的思想空虛，但这只是为了抛开一切理性的和道德的束縛，借腐朽和頹廢作乐并在总崩潰的驅使下走向灭亡。这就是当时世界的腐敗情形，而这个世界正是借这种腐敗情形来陶醉自己的。相反地，在国民會議时期，分崩离析則表現为新精神从旧形式下解放出来，因为这种旧形式已不配也不能把握新的精神。这就是新生命所固有的自身力量的感觉，这种新生命破坏已被破坏的东西，抛弃已被抛弃的事物。因此，要是能公正地把康德的哲学看成是法国革命的德国理論，那末，就应

⊖ 菲力浦·奥尔良。——編者注

当把胡果的自然法看成是法国 *ancien régime* [旧制度] 的德国理论。我们又一次在胡果身上发现了放荡者的十足的轻佻，即庸俗的怀疑论，这种怀疑论厚颜无耻地对待思想，卑躬屈节地对待显而易见的一切，这种怀疑论只有当它谋害了实证事物的精神时才开始感觉到自己的智慧，——而这一切都只是为了占有某种作为残渣的纯实证的事物，并在这种动物状态中自得其乐。胡果甚至在权衡论据的力量时，也以绝对可靠的本能把各种制度中合乎理性和合乎道德的一切都看做对理性来说是一种可疑的东西。对胡果的理智来说，只有动物的本性才是一种不可疑的东西。可是让我们来听听那位用 *ancien régime* [旧制度] 的观点判断事物的启蒙运动者是怎样说的吧！应当从胡果本人的叙述中听出胡果的见解来。必须给他的全部论断一概加上 *αὐτὸς ἔφη* [他自己说的] 几个字。

导 言

“人在法律上的唯一特征就是他的动物本性。”

自 由 篇

“自由(合乎理性的本质)①的限制，甚至是这样的一种情况：这种本质不可能随心所欲地不再成为合乎理性的本质，即成为能够而且应当合乎理性地行动的本质。”

“不自由并不会改变不自由人和其他人的动物本性和理性本性中的任何东西。一切良心的责任都仍然起作用。奴隶制不仅在肉体上是可能的，而且从理性观点看来也是可能的；证明反面事物的探讨，想必包含有某种错误。当然，奴隶制也并不是绝对合理的，也就是说，它既不是从动物的本性中产生出来的，又不是从理性的和市民的本性中产生出来的。可是，奴隶制同奴隶

① 括弧里的话是马克思的。——译者注

制的反对者所承認的任何一种法一样，可能是一种临时法，这一点可以在和私法以及和公法的比較中看出来。”証据就是：“凡屬於富人所有的人，失掉他对富人是**不利的**，富人也很注意他的狀況；从**动物**本性的观点看来，这种人比穷人更有免受貧困的保証，因为只要有一点进行剝削的可能，穷人就会受到同胞們的剝削，以及其他等等。”“**拷打 servi〔奴隶〕**和把奴隶**弄成殘廢**的權利并非从奴隶制的本質中产生出来的，即使这种權利被人运用，那也不見得比穷人所不得不忍受的**痛苦大多少**；至于对**身体**來說，奴隶制的后果并不像奴隶本身到处都力求摆脱的**战争的**后果那样**恶劣**。甚至連**美人**都在**契尔克斯克的女奴隶**中間比在**女乞丐**中間更容易找到。”(請听一听小老头是怎样說的吧!)①

“至于說到**理性的**本性，那末奴隶制比貧困优越的地方就在于：私有者从**理性的經濟观点**出發，他宁願为教育具有某种才能的奴隶而有所花費，但誰也不願意在穷孩子身上花費什么。在**国家制度**的範圍內，正是奴隶才不受种类奇多的压迫。押送战俘的人只是由于暂时要担負責任才去关心战俘，难道奴隶比这种战俘更不幸嗎？政府用监工压在苦役犯的头上，难道奴隶比这种苦役犯更不幸嗎？”

“奴隶制本身对于**繁殖**的利弊——这还是一个爭論中的問題。”

婚 姻 篇³⁹

“从哲学观点来考察实际法律，曾不止一次地使婚姻具有一种既**重要的**又合乎理性的制度的意义，而在完全自由地探討問題的情形下，婚姻的意义就远不是这样了。”

婚姻正是为了**滿足性欲**——胡果先生重視的正是这一点。他甚至还从下面这一事实中引出**非常有益的道德**来：

“也像其他許許多多情况一样，这种情况就可以說明：也像为了达到一定的目的而使用工具一样来使用人的身体，并非都是不道德的，这是和那些不能正确地理解这句话的涵义的人(包括**康德**本人在內)的意見相反的。”

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

可是，用特殊的東西來尊崇性欲，用法律來抑制欲望，道德的美（它使本性的驅使具有一種理想的精神統一的因素的性質），總而言之，婚姻的精神本質就是使胡果先生對婚姻發生懷疑的東西。但是，在進一步探討他那輕佻而無恥的思想之前，我們且把法國哲學家的聲音和歷史的德國人的聲音來稍微比較一下。

“一個女人既然為了唯一的男人而拋棄那種內心的含蓄（這種含蓄的神的标准被牢牢地銘刻在她的心灵上），那她就把自己的一切都獻給這個男人，為了他，她在感情沖動時拋棄了從來沒有拋棄過的含羞心理，為了他，她摘下了平時用做遮蓋物和裝飾品的面紗。于是就產生了对丈夫的高度信任，這是只能在她和他之間存在的特殊關係的結果，否則，就是對她的侮辱。于是就產生了对丈夫對這種犧牲的感激，產生了对存在物表示願望和尊敬的交織情感，這種存在物甚至在和他共享歡樂的時候仿佛也只是一味遷就他的。這就是我們的社會制度中一切都秩序井然的原因。”

高談闊論的自由主義者，法國人本扎曼·孔斯坦就是這樣說的！現在我們就來听听卑躬屈節的歷史的德國人是怎樣說的吧！

“第二個因素，即未經結婚不得滿足性欲，就更值得懷疑！動物的本性是和這種限制相違背的，理性的本性更是和這種限制相違背的，因為（你們猜他要說什麼！）^①一個人要預見到這會引起什麼後果，他就應當是幾乎無所不知的，所以，如果我們答應只能與某一個特定的人滿足這一種強烈的天然欲望，那末，這就是對上帝的誘惑。”“結果，本性自由的美好感情就應當受到束縛，而與其相聯繫的一切東西都應當與之分離。”

請看，我們那些青年德意志派在向誰學習！⁴⁰

“這一制度是和市民共同生活的本性相矛盾的，因為……最後，在警察面前就提出了一項幾乎不能解決的任務！”

^① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

哲学是多么笨拙呵，它連那种对警察表示如此亲切关怀的手臂都沒有！

“凡是从婚姻法的最近規定中作为后果而产生的一切，都向我們表明：婚姻(不管遵循怎样的原則)始終是一种極其不完善的制度。”

“可是，这一种用婚姻的框子去限制性欲的办法，也有極其重要的优点，即人們通常能因此而避免傳染病。婚姻使政府摆脱許多困难的措施。最后，在到处都有極其重要意义的那种見解也起了作用，因而私法的因素也就变成了唯一的和普遍的因素。”“費希特說：沒有結婚的人只算得半个人。可是在这种情况下，我(即胡果)①，抱歉得很，不得不認为把我置于基督、費尼隆、康德和休謨之上的这一美妙格言是一种駭人听聞的誇張。”

“至于—夫—妻制和群婚制，那显然要取决于人的动物本性！！”

教 育 篇

我們馬上就会知道：“教育的艺术所能提供的反对与它(即家庭的教育)②有联系的法律关系的論証，并不少于爱情的艺术所提供的反对婚姻的論証。”

“困难就在于教育只能在这些关系的範圍内进行，不过这种困难远不像在滿足性欲时那样严重；同时，根据契約可以把教育事業交給第三者的这种情况也說明了这一点；因此，誰对于这种事業抱有極其强烈的願望，誰就很容易得到这种滿足，但当然也并不一定要对他願意教育的某个一定的人。同时，一个从来得不到別人的信任、而且誰也不敢把孩子委托給他的人，却能根据这种关系去进行教育，而排斥了他人进行教育的可能性，这也是和理性相矛盾的。”“最后，在这里也表現出一种强制：一方面实証法往往不允許教育者廢弃这种关系，另一方面受教育的人又偏偏不得不容忍这种教育者。”“这种关系的现实性多半是以出生的純粹偶然性为基础的，而出生只是通过婚姻才和父亲联系起来的。这里通常有一种本身就阻碍着良好教育的偏爱，显然，

① ② 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

光是就这种偏爱而言，上述的法的产生也并非特别合理的；而且失掉父母的孩子也得受教育，可见这种产生也并非绝对必要的。”

私 法 篇

作者在第一〇七节中教誨我們說：“私法的必要性根本是一种虛假的必要性。”

国 法 篇

“服从掌握权力的官府是良心的神聖职责。”“至于政府权力的分配，那末实际上并没有一种国家制度是绝对合理的，可是，不管权力如何分配，每一种制度暂时又都是合理的。”

人們也能抛弃自由的最后束縛，即抛弃那强使人們成为理性的存在物的束縛，这一点胡果不是已經証明了嗎？

我們認為从历史学派的哲学宣言中引来的这几段摘要，足以給这一学派做出这样的历史评价：反历史的幻觉、模糊的空想和故意的虛構。这几段摘要足以用来决定胡果的繼承者是否有能力成为当代的立法者⁴¹。

誠然，時間和文明已用芬芳的神秘云霧掩盖着历史学派的多节的系統树；浪漫性已用幻想的雕刻裝飾了这棵树，思辨哲学已用自己的特性給它接过枝；無数博学的果实都从这棵树上打落下来，晒干了，并極為隆重地把它們放入寬闊的德国學問儲藏室。可是，实际上还需要某些批評，以便能够在遍吐芳香的現代詞句后面看出我們的 *ancien régime*〔旧制度〕啓蒙运动者的那种齷齪而陈旧的幻想，而在油滑的高調后面看出这位啓蒙运动者的荒淫庸俗。

要是胡果說：“动物的本性構成了人在法律上的特殊标志”（这

么說，法就是动物法了)，那末，有教养的同时代的人就不会說“动物法”这种粗野而坦率的話，而要說“机体法”或諸如此类的話了，因为在說到机体的时候，誰会立即想起动物的机体呢？假如胡果說，在婚姻以及其他道德的和法的制度中都沒有理性，那末，現代的老爷們就会說，这种制度固然不是人类理性的創造物，但它們却是最高“实証的”理性的反映，其他各方面的情形也都是如此。所有这一切都只以同样粗暴的态度宣布了一个結論：專橫和暴力的法。

应当把哈勒、施塔尔、利奧及其同伙的法律理論和历史理論看做仅仅是胡果的自然法的 *codices rescripti*[⊖]，在經過几道批判的分析之后，在这里又出現了旧的最初的原文，以后如有机会，我們將更为詳細地來說明这一点。

所有掩飾这一原文的企圖都是枉費心机的，因为在我們的手里有旧的宣言，这一宣言虽然不太清楚，但它的意思还是很容易了解的。

卡·馬克思写于1842年4月到8月初

載于1842年8月9日“萊茵报”第221号的附頁(缺“婚姻篇”)

“婚姻篇”最初由苏共中央馬克思列宁主义研究院于1927年用原文發表

按报纸原文刊印

“婚姻篇”按手稿副本刊印

原文是德文

⊖ 消去第一次笔迹再度抄写的手稿。——編者注

第 179 号“科倫日报”⁴²社論

我們至今一直把“科倫日报”看做是“萊茵思想机关报”或“萊茵广告小报”[⊖]。我們認為，該报大部分“政治社論”都是用来引起讀者厭惡政治的一种絕妙的工具，目的是使讀者更狂热地醉心于兜攬生意的、充滿生活趣聞的、巧妙动人的广告欄；使讀者在这里也遵守下述規則：*per aspera ad astra* [經過千辛万苦，达到高山之巔]，經過政治达到牡蠣 [*durch die Politik zu den Austern*][⊗]。但是，“科倫日报”上的政治和广告之間非常恰当的比例，最近已被一种特殊形态的广告——可以叫做“政治投机生意範圍内的广告”所破坏了。因为編輯部最初不知道應該把这种新的变形的广告排在哪里，所以往往把广告变成社論，把社論变成广告，也就是变成政治术语中所謂“告密書”[⊕]这种广告了。如果登这样的广告还得到报酬，那簡直就叫做“广告”了。

北方有这样一种風俗：如果飯菜簡陋，就先請客人喝上等烈性酒。按照这个風俗，我們很乐意在吃飯时先請我們的北方客人喝

⊖ 俏皮話：《Blatt der Intelligenz》——“思想机关报”，《Intelligenzblatt》——“广告小报”。——編者注

⊗ 这个地方的俏皮話是由拉丁文《astra》（“星”）和德文《Auster》（“牡蠣”）二字諧音構成的。——編者注

⊕ 双关語：《Anzeige》意指“告密書”，同时也指“广告”。——編者注

燒酒，因为这頓飯，即第 179 号“科倫日报”的非常“枯燥無味的”[⊖]社論沒有一點 «spiritus'a»[⊖]。我們先讓讀者看一段琉善的“神的對話”，这里引的是“通俗的”譯文⁴³，因为我們的讀者之中至少有一个不是希臘人。

琉善的“神的對話”

XXIV 海尔梅斯的怨言

海尔梅斯^①，瑪婭

海尔梅斯 亲爱的媽媽，难道在整个天堂里还有比我更不幸的神嗎？

瑪婭 不要这样說，我的兒子！

海尔梅斯 为什么我不能这样說呢？各种各样的事都压在我身上，而且还不断地讓我一个人干各种奴隶般的活。天剛一亮我就得起来去打扫食堂和整理議事厅里的每一張靠椅。完了我又得听丘必特的吩咐，整天上上下下为他送信。剛剛回来，滿身还都是塵土，就又要去伺候吃飯，端飯送菜。最糟糕的是，唯有我是連夜里都得不到安靜。因为夜里我必須把死人的灵魂引渡到普路托^②那兒去，并且还得留在那兒，以便在审判死人灵魂的时候听候执行各种差使。好像我白天的工作还不够多似的，其实我还要上体操，要在人民會議上当掌礼官，要帮助人民的代言人記熟演說詞，——这种种职务的重担已使我筋疲力尽，但是我还得負起关于死人的一切事务。

自从被逐出奧林帕斯山之后，海尔梅斯仍然照老規矩繼續干“奴隶般的活”，并且管理有关死人的一切事务。

⊖ 俏皮話：«leitender Artikel» —— “社論”，«leidender» —— “枯燥無味的”。
——編者注

⊖ 双关語：«spiritus»意指“烈性酒”，同时也指“精神”。——編者注

① 希臘神話中司畜牧、道路、体操、辯論、商業之神，是宙斯和瑪婭的兒子。——譯者注

② 古代神話中的冥王。——譯者注

第 179 号“科倫日报”枯燥無味的社論究竟是海尔梅斯本人写的或是他的兒子山羊神帕恩写的，讓讀者去解答吧。但讀者首先應記住一点：希臘的海尔梅斯是一位雄辯之神和邏輯之神。

“我們認為，通过報紙傳播哲學思想和宗教思想，也像在報紙上攻击这些思想一样，都是不能容許的。”

我一听这种老年人的嘮叨，就知道作者[⊖]想要發表一篇枯燥、冗長而又充滿各种神諭的教言，可是我竭力抑制住自己急躁的情緒，自言自語地說：我沒有任何理由不相信这个慎重的人，他是如此坦率誠懇，以致能在家里公开发表自己的意見，——于是我又繼續看下去。然而真是怪事！原来这一篇不能指摘它有任何哲學思想的文章，至少却有一种攻击哲學思想及傳播宗教思想的趋向。

連文章本身都否認自己有存在的权利，并預先声明自己不合格，那末这篇文章还能使我們感到什么兴趣呢？饒舌的作者答复我們說，他自己將指点我們怎样閱讀他的吹牛文章。他說他只提供思想的片断，而讓“讀者的洞察力”去“比較和联系这些片断”。当然，对于報紙甘願賴以为生的那些广告來說，这是最好的刊登方法。因此，我們也打算在自己的文章里来“比較和联系”，但是，如果我們用念珠串不出珍珠項圈，那就不是我們的过錯了。

作者声明：

“据我們看来，一个党采取这种手段（即通过報紙傳播哲學思想和宗教思想，或者攻击这些思想）[Ⓛ]，就表明它的意圖不是很純的；它的主要目的不是在教誨和啓發人民，而是要达到其他的另外的目的。”

既然作者本人的意見是这样，那末文章所追求的就只能是另

⊖ “科倫日报”編輯海尔梅斯。——編者注

Ⓛ 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

外的目的；而這些“另外的目的”很快也就暴露出來了。

作者說，國家不但有權力，而且也有義務“禁止非法的空談家發言”。顯然，作者所指的是自己的思想敵人，因為他早就承認自己是合法的空談家。

因此，這裡所指的是要在有關宗教的方面重新加強書報檢查，要採取新的警察措施來對付剛剛能自由呼吸的刊物。

“據我們看來，國家應受到責備的地方，倒不是它過分嚴格，而是過分軟弱。”

但是，社論的作者忽然想起：責備國家是危險的。因此，他就把矛頭轉向政府的代表，採取責難書報檢查官的形式來責難出版自由，他指摘書報檢查官，說他們的書報檢查執行得“太軟弱”了。

“應該受到責難的並不是國家的軟弱，而是‘個別政府代表’的軟弱，這種軟弱的一貫表現是：無論在報紙上或其他非專供少數學者所用的出版物上，都允許最新哲學派別無理地攻擊基督教。”

作者停了一會兒，又忽然想起，只不過八天以前他還認為書報檢查自由為出版自由所留的余地太少，而現在他又認為書報檢查官對刊物所施的壓力太小了。

應當想法擺脫這個矛盾。

“只要書報檢查還存在，它的最迫切的任務就是要割去因幼稚的狂妄無禮而產生的令人厭惡的贅疣，這些贅疣最近是如此經常地玷污我們的眼睛。”

多么嬌嫩的眼睛呀！多么嬌嫩的眼睛呀！就是“最嬌嫩的眼睛也要被那些只為廣大群眾理解的詞句所玷污”。

如果單是放鬆一般的書報檢查就可能使令人厭惡的贅疣出現，那末出版自由不是更加會促進這種現象嗎？如果我們的眼睛竟嬌嫩得不能忍受被檢查的刊物的這種“狂妄無禮”，那末它們又

怎能坚强得足以忍受自由出版物的“大胆”[⊖]呢？

“只要書报檢查还存在，它的最迫切的任务……”那末，假若它不存在，那又会怎样呢？应当这样理解这句话：書报檢查最迫切的任务就是尽可能長期存在下去。

而作者又忽然想起：

“我們的使命并不是做一个公开的原告人，因此我們拒絕更詳細地說明。”

真是天使般善良的人兒！他拒絕更具体地“說明”，然而，只有十分具体而明确的說明才能証明和表明他自己究竟需要什么。可是他沒有这样做，只是低声地說些含糊其詞的話，而且好像是順便談起似地，目的是要散布猜疑的空气。他的使命不是做一个公开的原告人，而只是做一个秘密的原告人。

最后，这个可憐虫想起：他的責任是要写自由主义的社論，把自己描繪成一个“出版自由的忠誠捍衛者”。于是他就裝成这个模样：

“我們不能控制自己不抗議这种行为，假如这种行为不是純粹出于偶然的疏忽，那就是要在社会輿論中破坏比較自由的出版运动的威信，从而把制胜的王牌交給这个害怕公开出面的自由的敌人，除此而外不可能有別的目的。”

这位如此勇敢而又机智的出版自由的捍衛者教訓我們說，書报檢查既然絕不是一只挂着«I sleep, wake me not!»〔“我在睡覺，別叫醒我！”〕牌子的英国豹子，它当然会采取这种“致命的”办法在社会輿論面前糟蹋比較自由的出版运动的名譽。

⊖ 俏皮話：«Übermut»——“狂妄無禮”，«Mut»——“大胆”。——編者注

如果出版运动認為自己的职责是使書报檢查注意“偶然的疏忽”，并希望“書报檢查官的小刀”替它在社会輿論面前維持名誉，那末，还用得着去糟蹋这样的出版运动嗎？

只有在無耻的任性也被称为“自由”的时候，这种运动才能叫做“自由的”运动；一方面假裝拥护扩大出版的自由，一方面却又开导我們說，刊物一旦沒有兩個宪兵攙扶，就必然会跌进水溝，难道这还不是愚蠢伪善的無耻行为嗎？

既然哲学刊物本身也在社会輿論面前糟蹋自己，那末整个的書报檢查、所有这些社論又有什么用处呢？当然，作者無論如何也不希望限制“科学研究的自由”。

“目前科学研究理应有無限广闊的活动範圍。”

可是，这位先生对于科学研究有什么看法呢？我們看看下面的声明便可以明白：

“必須严格区别科学研究(基督教从它那里只会得到好处)的自由所要求的东西和不屬於科学研究範圍的东西。”

科学研究的界限不由科学研究本身来决定又該由誰来决定呢？根据該社論的意見，科学的界限应由它来决定。由此可見，社論承認“官方理性”的存在，这种理性不向科学學習，反而去教訓科学，并儼然作为一种科学的預見，規定科学家應該有多粗的鬍鬚才能成为世界智慧的化身。社論相信書报檢查的科学灵感。

在繼續深究社論关于“科学研究”的这些荒唐的論断之前，我們先来欣賞一下海尔梅斯先生的“宗教哲学”，即他“本人的科学”。

“宗教是国家的基础，是任何非只为达到外部目的而組成的社会团体所最必要的条件。”

証据是：“即使最原始的、幼稚的拜物教的宗教，也还在一定程度上把人

提高到自身感觉欲望之上，如果人完全屈从于这些感觉欲望，那末这些欲望就会把人降低到动物的水平，并使人無法实现任何較高的目的。”

社論的作者称拜物教为“**最原始的**”宗教，可見，他承認那种未經他同意就已为“科学研究”的代表們所确定了的东西，即承認“**崇拜动物**”是比拜物教**更高级的**宗教形式；那末，难道崇拜动物就不是把人置于动物水平之下嗎？难道崇拜动物就不是把动物变成人的神灵嗎？

看看这些关于“拜物教”的高談闊論！这就是用三文銅錢买来的淵博學問！拜物教远不能把人提高到自身感觉欲望之上，相反地，它却是“**感觉欲望的宗教**”。被欲望燃燒起来的幻想使拜物教徒产生了一种錯覺，似乎“沒有感觉的东西”仅只为了滿足拜物教徒的怪癖就可以改变自己的自然特性。因此，当偶像不再是拜物教徒的最忠心的奴僕时，拜物教徒的粗野欲望就会**砸碎**自己的偶像。

“凡具有高度历史意义的民族，其人民生活的兴盛时期是随其宗教意識高度發展的时期而来的，其威力衰落的时期是随其宗教生活衰落的时期而来的。”

必須把作者的話整个顛倒过来，才能得出真理。作者完全顛倒了历史。希臘和羅馬恰巧就是古代世界各民族中“历史發展”最高的国家。希臘的内部極盛时期是伯利克里时代，外部極盛时期是亞历山大时代。在伯利克里时代，詭辯学派、称得上哲学化身的苏格拉底、艺术以及修辞学等排斥了宗教。而亞历山大时代就是既否認“个人”精神的永恒不灭又否認当代各种宗教之神的亞里士多德的时代。羅馬的情形則更是如此！請讀一讀西塞罗的著作吧！伊壁鳩魯、斯多葛派或者怀疑論者的哲学学說，正是在羅馬的極盛

时期才成为有教养的羅馬人的宗教信仰的。古代国家的宗教随着古代国家的灭亡而消亡，这用不着特别的說明，因为古代国家的“真正宗教”就是崇拜它們自己的“民族”，它們的“国家”。不是古代宗教的毁灭引起古代国家的毁灭，相反地，正是古代国家的毁灭才引起了古代宗教的毁灭。你們看，这就是該社論的不学無术，它居然宣布自己是“科学研究的立法者”并向哲学“發号施令”！

“整个古代世界之所以必然趋于灭亡，就是因为各民族的宗教观所賴以存在的各种謬誤，必定会随着他們在科学上获得的各种成就而暴露出来。”

可見，据社論作者的意見，整个古代世界之所以毁灭，是因为科学的發展揭露了古代宗教的謬誤。如果科学避而不談宗教的謬誤，如果羅馬当局遵照社論作者的忠告而取締盧克萊茨和琉善的著作，那末古代世界是否就能免于毁灭呢？

我們順便还想給海尔梅斯先生的淵博的學問补充一点材料。

亞历山大里亞学派正好是在古代世界快毁灭的时候产生的，这个学派力圖用暴力来証明希臘神話是“永恒真理”，是完全符合“科学研究的結果”的。这一学派（連尤利安皇帝也包括在內）認為，对于那种为本身开辟道路的时代精神，只要閉上眼睛不看，就可以使它完全消失。不过，我們来看一看海尔梅斯本人的結論吧。在古代宗教里，“关于神灵起源的思想的微弱光芒被謬誤的濃密陰云所遮蔽”，因此不能同科学研究的論据相对抗。然而基督教的情况却正好相反，——任何能思想的机器都会从这些話里得出这样的結論。事实上，海尔梅斯也肯定說：

“科学研究最大的結果一向都只为証实基督教的真理而服务。”

我們且不談过去的一切哲学学說在当时如何毫無例外地被神

学派責备为背弃基督教，甚至虔信宗教的馬勒伯朗士和受聖灵感召的雅科布·伯麦也未能免遭此难；萊布尼茨如何被布朗施威克农民起了个綽号«Löwenix»(不信教的人)，并且被英国人克拉克和牛頓的其他拥护者責备为無神論。我們也姑且不談一部分坚定不移、始終如一的新教神学家如何断言基督教同理性不能一致，說什么因为“世俗的”理性和“宗教的”理性是对立的，——这一点已为德尔圖良的典型公式«verum est, quia absurdum est»〔这是真实的，因为它是荒謬的〕所表明。我們只問一点：你們除了給科学以充分發展的自由，从而强使科学融化于宗教，还能用别的什么办法来証明科学結論和宗教結論是一致的呢？任何其他的强制手段都不能成为証据。

既然你們一开始就承認，只有符合你們的觀點的东西才是科学研究的結果，那末你們当然就不难扮演預言家的角色。然而，你們的証明比起印度婆罗門教徒的武断又好得了多少呢！婆罗門教徒只是以承認自己絕對有权誦讀吠陀經⁴⁴来証明吠陀經是神聖不可侵犯的。

海尔梅斯說，是的，“問題是科学研究”。然而，一切同基督教相抵触的研究工作不是“半途而廢”就是“走上歧途”。是不是还能提出更有力的論据呢？

只要科学研究“弄清了它所取得的成果的內容，那它就决不会同基督教的真理發生矛盾”。但同时国家却應該注意不要使它“弄清”，因为研究工作不應該使自己的闡述迁就广大群众的理解水平，也就是不應該为自己本身所理解！甚至当那些对科学一窍不通的研究者在所有的保皇派的报纸上誹謗科学时，科学也應該保持謙遜和沉默。

基督教似乎排斥“任何新沒落”的可能性，但警察應該注意不讓高談闊論的新聞記者導致這種沒落，應該極密切地注意這一點。在同真理鬥爭的過程中謬誤是會自行暴露的，因此不需要用外力來壓制它；但國家應該幫助真理進行這一鬥爭，即使不剝奪“謬誤”擁護者的內在自由（這是國家無法剝奪的），也要剝奪這種自由的必要條件，就是剝奪生存的可能性！

基督教堅信自己能獲得勝利，但據海爾梅斯看來，基督教堅信的程度還不致於輕視警察的幫助。

如果凡是違背你們信念的東西一開始就因為這一點便成為謬誤，並應該被看做謬誤，那末你們的要求和伊斯蘭教徒以及其他一切宗教的要求有什麼兩樣呢？為了不至於同教義的基本原理相抵觸，哲學是不是應該照俗語“一個將軍一個令”那樣，對每一個國家都有特殊的原則呢？哲學是不是應該在一個國家里相信 $3 \times 1 = 1$ ，在第二個國家里相信女人沒有靈魂，而在第三個國家里卻又相信有人在天上喝啤酒呢？難道存在着植物和星辰的一般性質而不存在於人類的一般性質嗎？哲學是問：什麼是真理？而不是問：什麼被看做真理？它所關心的是大家的真理，而不是某幾個人的真理；哲學的形而上學的真理不知道政治地理的界限；至於“界限”從哪里開始，哲學的政治真理知道得非常清楚，而不會把個人世界觀和民族觀的幻想的視野和人類精神的真正的視野混淆起來。在所有維護基督教的人中間，海爾梅斯最無能。

基督教的長久存在是海爾梅斯在這裡用來為基督教辯護的唯一證據。但是，難道哲學不也是從泰勒斯的時代起就一直存在到現在嗎？難道不正是海爾梅斯在肯定說，目前，哲學比任何時候提出的要求都要多，對自己的意義的估計都要高嗎？

最后，海尔梅斯究竟是怎样証明現代国家就是“基督教的”国家，現代国家所抱定的任务不是使有道义的个人自由地联合起来而是使教徒联合起来，不是实现自由而是实现教义呢？——“所有我們这些欧洲国家的基础都是基督教。”

那就是說，法国也是这样嗎？但是，宪章⁴⁵ 第三条并没有說：“凡基督徒”或“唯有基督徒”，而是說“凡法国人皆享有担任文武官职之平等权利。”

同样，普魯士法的第二部分第十三章也說道：

“国家元首的主要职责是安内攘外，保証国家安全，保护个人之一切不受暴力侵犯。”

根据第一节，国家元首一人掌有“国家之全部职责与权利”。但这并不是說，国家的主要职责就在于镇压异端的謬誤和保証其臣民的来世幸福。

如果某些欧洲国家真是建立在基督教的基础上，难道这些国家就符合自己的概念了嗎？难道“單是”某种状态“存在的事实”就能給这种状态以存在的权利嗎？

在我們的海尔梅斯看来当然是这样，因为他提醒青年黑格尔派的信徒們注意：

“根据国内大部分地区有效的法律，未經教会認可的婚姻就是姘居，并将受到警察处分。”

因此，如果根据拿破侖法典，“未經教会認可的婚姻”在萊茵河流域被看做“婚姻”，而根据普魯士法，在斯普累河流域則被認為是“姘居”，那末，根据海尔梅斯的意見，“警察”处分就是一种論据，它能够使“哲学家們”相信，在这里是合法的东西在別处却被看做違法的，这一論据証明，科学的、道德的和合理的婚姻概念不是在拿

破倫法典里而是在普魯士法里得到表現。這種“警察處分的哲學”也許在別的什麼地方能夠使人信服，但在普魯士是不能使任何人信服的。而且普魯士法對於“認可的”婚姻的看法也不很重視，這可從第二部分第一章第十二節里看出，那里說：

“不過，國法認可之婚姻，並不因其未經教會之許可或為教會所拒絕而喪失民法效力。”

可見，在普魯士，婚姻也部分地擺脫了“教會”的勢力，婚姻的“民法”效力和“教會”效力之間也有了一道界限。

我們偉大的基督教國家的哲學家並沒有“很強的”國家觀念，這是不言而喻的。

“因為我們這些國家不僅是法的組織，同時還是真正的教育機關，只是它們照管的範圍要比教育青年的機關更大一些”等等，所以“我們的整個社會教育”是建立“在基督教的基础上”的。

我們青年學生的教育既建立在教義問答上，同樣也建立在古代經典著作和一般科學科目上。

根據海爾梅斯的意見，國家之不同於孤兒院，並不是就其任務的內容而是就其規模大小而言，即國家“照管”的人要多一些。

實際上，國家的真正的“社會教育作用”就在於它的合乎理性的社會的存在。國家本身教育自己成員的辦法是：使他們成為國家的成員，把個人的目的變成大家的目的，把粗野的本能變成道德的意向，把天然的獨立性變成精神的自由；使個人和整體的生活打成一片，使整體在每個個人的意識中得到反映。

而社論則恰恰相反，它不是把國家了解為相互教育的自由人的聯合體，而是了解為被指定受上面的教育並從“狹隘的”教室走向“更廣闊的”教室的成年人的人群。

这种教育和监护的理論被出版自由的朋友在这里加以引用，他由于爱慕这位美人而指出“書报檢查的疏忽”，他善于适时地描写“广大群众的理解水平”（“科倫日报”在最近之所以开始感到广大群众的这一理解水平很成問題，不就是因为群众已不再重視“非哲学报纸的”高貴品質嗎？），他还教訓学者們說，某些見解应该在台上發表，而某些見解則应该在台后發表！

社論曾表明自己的国家观念“不强”，現在他又表现出自己的“基督教”观念很差。

“世界上的任何报纸論文，都不能使那些大致已經滿足和感到幸福的居民相信他們是在走霉运。”

原来如此！和救苦救难、無坚不摧的坚定信仰比較起来，滿足和幸福的物質感是反对报纸論文的更可靠的支柱！海尔梅斯并没有宣布：“神是我們的堡壘！”这样看来，“广大群众”真正的宗教热情倒比“少数人”文雅的世俗教养更容易被疑問所腐蝕。

作者認為，在“秩序井然的国家”里，“就是煽动叛乱”也不像在“秩序井然的教会”里那么危險，尽管教会在各方面都受着真正的“神的精神”的指导。真是一位虔誠的教徒！这就是他提出的理由！你們看見沒有，政治論文群众容易理解！哲学論文群众不能理解！

社論暗示：“最近用来对付青年黑格尔派的治标办法造成了治标办法通常所造成的后果。”如果我們把希望黑格尔主义者最近的言論不致給他們帶來“特別有害的后果”这一正直善良的願望和这种暗示对照一下，那末我們会明白“李尔王”中的康瓦尔所說的話：

他不会諂媚，

他有一颗正直坦白的心，他必須說老實話；

要是人家願意接受他的意見，很好；

不然的話，他是个老实人。

我知道这种家伙，他們用坦白的外表，

包藏着極大的奸謀禍心，

比二十个胁肩諂笑，小心翼翼的愚蠢的諂媚者更要不怀好意。⁴⁶

如果以为“萊茵报”的讀者会对那位 *ci-devant*〔过去的〕自由主义者、原形畢露的“过去青年人”⁴⁷的滑稽甚于严肃的表演感到几分滿意，那末我們就認為这是侮辱他們。現在我們来談一談“問題的實質”。當我們还在同枯燥無味的論文的作者論战时，我們曾認為打断他的自我毀灭工作是不公平的。

首先提出的問題是：“哲学是不是也应该在报纸上談論宗教問題？”

只有批判了这个問題，才能得出答案。

哲学，尤其是德国的哲学，喜欢幽靜孤寂、閉关自守并醉心于淡漠的自我直观；所有这些，一开始就使哲学同那种与它格格不入的报纸的一般性質——經常的战斗准备、对于急需报道的聳人听闻的当前問題的热情关心对立起来。从哲学的整个發展来看，它不是通俗易懂的；它那玄妙的自我深化在門外汉看来正像脱离现实的活动一样稀奇古怪；它被当做一个魔术师，若有其事地念着咒語，因为誰也不懂得他在念些什么。

哲学就其特性來說，从来沒有打算过把禁欲主义的神甫法衣換成报纸的輕便时裝。然而，哲学家的成長并不像雨后的春笋，他們是自己的时代、自己的人民的产物，人民最精致、最珍貴和看不見的精髓都集中在哲学思想里。那种曾用工人的双手建筑起鐵路的精神，現在在哲学家的头腦中树立哲学体系。哲学不是世界之外的遐想，就如同人腦虽然不在胃里，但也不在人体之外一样。自

然，哲学首先是通过人腦和世界相联系，然后才用双脚站在地上；但这时人类的其他許多活动領域早已双脚立地，并用双手攀摘大地的果实，它們甚至想也不想：究竟是“头腦”属于这个世界，还是这个世界是头腦的世界。

因为任何真正的哲学都是自己时代精神的精华，所以必然会出现这样的时代：那时哲学不仅从内部即就其内容来说，而且从外部即就其表现来说，都要和自己时代的现实世界接触并相互作用。那时，哲学对于其他的一定体系来说，不再是一定的体系，而正在变成世界的一般哲学，即变成当代世界的哲学。各种外部表现证明哲学已获得了这样的意义：它是文明的活的灵魂，哲学已成为世界的哲学，而世界也成为哲学的世界，——这样的外部表现在所有的时代里都是相同的。任何一本历史教科書都会告诉我们，那些最简单的外部形式是怎样刻板地重复着的，而这些外部形式很清楚地说明哲学已浸进沙龙、神甫的家、报纸的編輯部和国王的接待室，浸进同时代人的灵魂，也就是浸进使他們激动的爱与憎的感情里。哲学是在它的敌人的叫喊声中进入世界的；然而就是哲学的敌人的内心也受到了哲学的感染，他們要求扑灭思想火焰的求救哀嚎就暴露了这一点。对于哲学来说，敌人的这种叫声就如同初生嬰兒的第一声哭叫对于一个焦急地等着孩子叫声的母亲一样；这是哲学思想的第一声喊叫。这种哲学思想冲破了固定不变的、令人难解的体系的外壳，以世界公民的姿态出现在世界上。大吵大鬧地向世界宣告宙斯誕生的柯利班和卡比尔⁴⁸，首先起来反对研究宗教問題的那部分哲学家；其所以如此，一方面是因为宗教裁判官的本能最善于触动公众的这种温情，另一方面是因为，公众（包括哲学的敌人在內）只要动一动自己观念的触鬚便能够触动哲

学的观念领域，而在公众的眼里，和物质需要的体系几乎具有同等价值的唯一的思想领域，就是宗教思想领域。最后，宗教不是反对哲学的一定体系，而是根本反对一切体系的哲学。

现代的真正哲学并不因为自己的这种命运而与过去的真正哲学有所不同。相反地，这种命运乃是历史必然要提出的证明哲学真实性的证据。

于是，六年来，德国的报纸一直在大肆攻击那些研究宗教问题的哲学家，诽谤呀，诬蔑呀，歪曲呀⁴⁹。奥格斯堡“总汇报”也高唱起雄壮的歌曲，几乎每一支序曲都奏出这样的主题：哲学甚至不配做这位聪明的主妇的谈话资料，它是勾引年幼的轻佻之徒的诱饵，是厌世集团的时髦玩艺儿等等。尽管如此，然而还是不能摆脱哲学，于是战鼓又响了，因为奥格斯堡报就是靠它那唯一的乐器单调的鼓的鼓噪来反对哲学的。所有的德国报纸，从“柏林政治周刊”、“汉堡记者”⁵⁰直到穷乡僻壤的小报和“科伦日报”，都用各种方式谩骂过黑格尔和谢林、费尔巴哈和鲍威尔，谩骂过“德国年鉴”⁵¹等等。最后，公众也非常渴望看一看利维坦^①本身，而半官方的文章也威胁说，要借助政府的命令把哲学限制在法律所规定的界限内。正在这时，哲学在报纸上出现了。长久以来它曾以沉默来回答那种沾沾自喜的肤浅之见；这种肤浅之见竟自吹自擂地说，只要在报纸上发表几句陈词滥调就可以使人类天才的多年劳动，繁重艰辛的孤独工作的果实以及使人困顿的无形的思想斗争的成果，像肥皂泡一样化为乌有。哲学甚至拒绝利用报纸，认为报纸不适于做自己活动的场所，但是，哲学终于不得不打破自己的沉默，变成报纸

① 利维坦是圣经上强大无比的大怪物，一般用来象征巨大之物，这里象征哲学。
——译者注

的撰稿人，于是突然来了一次空前未有的奸險活动：一批信口雌黃的为报纸撰稿的下流作家認為，哲学并不是讀者的食粮。当然，这时他們沒有忘記提醒官方注意：似乎某种欺詐行为發生了；在报纸上討論哲学問題和宗教問題并不是为了教育公众，而是別有用心。

你們报纸上的廢話不是早已把最坏、最下流的东西强加在宗教和哲学的身上嗎？既然如此，哲学还能說它們什么坏話呢？哲学只應該重复你們这班非哲学的修士們关于宗教曾千百次用各种方式嘮叨过的話，——因而，哲学关于宗教所要說的將是最坏的話了。

但是，哲学談論宗教問題和哲学問題和你們不一样。你們沒有經過研究就談論這些問題，而哲学是在研究之后才談論的；你們求助于感覺，哲学則求助于理性；你們是在咒罵，哲学是在教导；你們許諾人們天堂和人間，哲学只許諾真理；你們要求人們信仰你們的信仰，哲学并不要求人們信仰它的結論，而只要求檢驗疑团；你們在恐吓，哲学在安慰。的确，哲学非常懂得生活，它知道，自己的結論無論对天堂的或人間的貪求享受和利己主义，都不会縱容姑息。而为了真理和知識而热爱真理和知識的公众，是善于同那些不学無术、卑躬屈节、毫無节操和卖身求荣的文巧来較量智力和德行的。

当然，一个人是会由于自己才疏学淺而曲解哲学的，难道你們新教徒不認為天主教徒曲解了基督教嗎？难道你們沒有把 8 世紀和 9 世紀的可耻的时代、巴托罗繆之夜^①或宗教裁判所归咎于基督教嗎？可靠的証据說明：新教徒的神学之所以憎恨哲学家，多半是因为哲学寬容了一切特別的宗教信仰本身。費尔巴哈、施特劳斯

^① 巴托罗繆之夜——指天主教徒在巴黎大規模地惨杀胡格諾教徒的事件；事件發生于 1572 年 8 月 24 日聖巴托罗繆节日的前夕。——譯者注

由于認為天主教教义就是基督教教义而受到的非难，比他們不承認基督教教义是理性的教义而受到的非难还要厉害得多。

但是，就好像汽鍋爆炸（結果使一些乘客血肉橫飞）这种个别情形不能成为反对力学的理由一样，某些人不能消化最新的哲学并因这种消化不良而死亡的情形，也不能成为反对哲学的理由。

关于應該不應該在報紙上討論宗教和哲学這個問題，由于問題本身沒有什麼思想內容而不值一談。

如果這樣的問題已經像日常报刊上的問題一样使公众感到兴趣，那就是說，它們已經是日常的問題了。这样一来，問題已不在于應該不應該一般地討論它們，而在于應該在什麼地方和怎样來討論它們：在家里、在沙龙、在学校、在教堂或是在报刊上？應該由哲学的敌人來談論或是由哲学家來談論？是用个人意見的渾濁語言來談論或是用公共理性的清晰語言來談論？这样一来就产生了一个問題：现实生活中的东西是不是全包括在报刊範圍之內？那时要談的將不是报刊的某种特殊內容，而是一个一般性的問題：报刊應該不應該是真正的报刊，即自由的报刊？

我們要把第二個問題和第一個問題即“在所謂的基督教國家中，報紙應該不應該从哲学的观点來討論政治？”這個問題完全分开。

如果宗教变成了政治的因素、政治的对象，那末，再来談論報紙不仅可以而且應該討論政治問題显然是多余了。不言而喻，現世的智慧即哲学比来世的智慧即宗教更有权关心这个世界的王国——國家。問題不在于應該不應該一般地談論國家，而在于應該怎样談論——善意地还是惡意地、哲学地还是非哲学地、有成見地还是無成見地、有意識地还是無意識地、徹底地还是不徹底地、

完全合理地还是半合理地。如果你们把宗教变成国家法的理论，那你们自己就把宗教变成哲学的变种了。

难道不是基督教首先把教会和国家分开的嗎？

請讀一讀聖奧古斯丁的“論神之都”，研究一下教会的教父和基督教的精神，然后再來談：什么是“基督教国家”——是教会还是国家？难道你们的实际生活不是每时每刻都在揭穿你们理论的虛伪嗎？难道你们認為你们因权利被侵犯而訴諸法庭是不正确的嗎？然而使徒却說，这样做不对。当人家打了你们的左臉，你们是把右臉也送上去呢？或者相反地去控告这种侮辱行为呢？但是，福音書却禁止这样做。难道你们在这个世界上不要求合理的权利嗎？难道你们不因为稍微提高捐稅而抱怨嗎？难道你们不因为个人自由稍被侵犯就怒不可遏嗎？然而却有人告訴你们，此生的苦难較之来世的幸福又算得了什么，而忍讓恭順和憧憬幸福才是主要的美德。

难道你们的大部分起訴以及大部分的民事法律不都是关于財產的嗎？然而却有人告訴过你们，你们的財宝并不在这个世界上。既然你们也承認，王者之物必归王者，聖灵之物必归聖灵，那末，你们不仅要把黄金之犢，而且也得（至少應該同样地）把自由的理性当做世界的統治者；“自由理性的行为”我们就称为哲学研究。

当有人提議成立神聖同盟这样一个冒牌的宗教国家同盟和建議宗教应成为欧洲各国的口号时，羅馬教皇却胸有成竹地坚决拒絕加入这一神聖同盟，因为，在他看来，各国人民在基督教方面的普遍联系的樞紐，是教会而不是外交，也不是几个国家的世俗同盟。

真正的宗教国家是神权政体的国家。这些国家的首腦應該是：或者像犹太人的国家那样是宗教之神耶和華自己，或者像西藏

那样是佛的全权代理人达赖喇嘛，最后，像哥列斯在自己的最后一本著作中公正地对基督教国家所要求的那样，基督教国家应该毫无例外地服从统一的教会即“正确无谬的教会”，因为如果没有教会的最高首脑（就像新教那样），宗教的统治就只能是统治的宗教、政府意志的崇拜。

如果一个国家有几个平等的教派，而国家也不去侵犯各个教派的权力，那它就不可能是一个宗教国家，它便不再是那种把其他宗教的拥护者指责为异端、根据信仰配给每片面包并把教义变成个人和他作为国家公民的存在之间的唯一纽带的教会了。你们问一问“贫穷的绿色艾林”[⊖]的天主教徒，问一问法国革命以前的胡格诺教徒吧，他们并不是向宗教呼吁，因为他们的宗教不是国教；他们是向“人权”呼吁，而阐明这些权利的却是哲学，——哲学所要求的国家是符合人性的国家。

但是，不彻底的、有限的、不信教而又是神学的唯理论硬说，不论宗教信仰的差别如何，基督教的一般精神似乎应该是国家的精神！把宗教的一般精神和实际存在的宗教分割开来，这是最大的亵教行为，这是现世理性目空一切的表现。把宗教同它的教义和教规分割开来，就等于说法的一般精神在国家里应该占居统治地位，而不受特定的法律和现存法规的约束。

既然你们把自己置于宗教之上，自以为有权把宗教的一般精神和它的具体的规定分割开来，那末，当哲学家想要彻底地而不是半途而废地进行这种划分时，当他们把宗教的一般精神称为人类精神而不是基督教的精神时，又有什么可责备的呢？

⊖ 爱尔兰旧称。——编者注

基督徒生活在政治制度各不相同的国家里：有的在共和政体的国家，有的在君主專制的国家，有的在君主立宪的国家。基督教并不評定国家形式的价值，因为它不懂得它們之間的差別，它像宗教应该教导人們那样教导說：你們要服从权力，因为任何权力都是上帝賜予的。因此，你們就不应该从基督教中，而应该从国家的本性、从国家本身的实質中，也就是說，不是从基督教社会的本質，而是从人类社会的本質中引伸出各种国家形式的法。

拜占庭国家是一个真正的宗教国家，因为在这里教义就是政治問題，然而，拜占庭国家却是一个最坏的国家。ancien régime〔旧制度〕的国家是最标准的基督教国家，但它們是“宮廷意志”的国家。

有一种二难推論，“健全”人的理智对它是無能为力的。

或者是基督教国家符合于实现理性自由的国家的概念，那时，国家只要成为理性的国家就足够了，不必要成为一个基督教的国家，那时，国家只要从人类关系的理性中产生出来（这是哲学的工作）就可以了。或者是理性自由的国家不能从基督教中产生出来，那时，你們自己就应该承認，这种做法不是基督教的目的；基督教不希望坏的国家，但是，不实现理性自由的国家就是坏的国家。

如何解决这个二难推論，你們可以听便，然而你們將來定会承認，不应该把国家建立在宗教的基础上，而应建立在自由理性的基础上。只有最愚蠢而不学無术的人才硬說：这种把国家概念变为独立概念的理論，不过是現代哲学家灵机一动时的幻想罢了。

哲学在政治方面所做的事情，就像物理学、数学、医学和任何其他科学在自己領域內所做的事情一样。維魯拉姆男爵培根把神学的物理学称为献给上帝的永不生育的少女；他把物理学从神学

里解放出来，于是物理学就变成一門有成果的科学了。正如你們不会去問医生是不是教徒一样，你們也不應該問政治家这一点。差不多和哥白尼的偉大發現(真正的太陽系)同时，也發現了国家的引力定律：国家的重心是在它本身中找到的。各种形式的欧洲国家的政府都企圖——誠然，这是膚淺的，这是初次实践活动中所常有的——在确立国家間的均势方面运用这个定律；然而，馬基雅弗利、康帕內拉和其后的霍布斯、斯宾諾莎、胡果·格劳修斯，以及盧梭、費希特、黑格尔等都已經用人的眼光来觀察国家了，他們是从理性和經驗中而不是从神学中引伸出国家的自然規律。他們都效法哥白尼的榜样，哥白尼絲毫沒有因为約書亞使太陽停止在基遍并使月亮停止在亞雅侖谷^①而感到惶惑不安。最新哲学只是承繼赫拉克利特和亞里士多德所开始的工作。因此，你們反对的不是最新哲学的理性，你們是反对永远新穎的理性的哲学。不学無术也許只是在昨天或前天才在“萊茵报”或“科尼斯堡日报”⁵²上發現了老早就已产生了的国家思想，当然，它会認為这些历史思想是一些个别人物突然产生的幻想，因为不学無术的批評家只是昨天才認識这些思想。这种不学無术并未觉察到它是在扮演索尔邦博士的旧角色；索尔邦博士認為公开譴責孟德斯鳩具有下流思想是自己的天职，因为孟德斯鳩不是把宗教的美德而是把政治的美德宣布为国家的最高品質。不学無术也沒看到它是在充当告發沃尔弗的約阿希姆·朗盖的角色；朗盖認為沃尔弗的先定学說似乎会使士兵临陣脫逃，削弱軍紀，以致瓦解整个国家。最后，这种不学無术忘記了普魯士法正是起源于“这个沃尔弗”的哲学学派，忘記了

① 基遍和亞雅侖谷均見旧約全書約書亞記第 10 章第 12 节。——譯者注

法国拿破侖法典并不起源于旧約全書，而是起源于伏尔泰、盧梭、孔多塞、米拉波、孟德斯鳩的思想，起源于法国革命。不学無术是一股魔力，因而我們耽心它还会造成更多的悲剧。难怪最偉大的希臘詩人在以迈錫尼和忒拜的王室生活为題材的惊心动魄的悲剧中都把不学無术描繪成悲剧的灾星。

从前的国家法的哲学家是根据本能，例如功名心、善交际，或者甚至是根据理性，但并不是公共的而是个人的理性来看国家的。最新哲学持有更加理想和更加深刻的观点，它是根据整体的思想而構成自己对国家的看法。它認為国家是一个龐大的机构，在这个机构里，必須实现法律的、倫理的、政治的自由，同时，个别公民服从国家的法律也就是服从自己本身理性的即人类理性的自然規律。Sapienti sat [对聪明人來說已經很够了]。

最后，我們再一次向“科倫日报”致以哲学的临別贈言。該报使“从前的”自由主义者为自己效劳这一着实在英明。它可以用最方便的方法同时一身兼做自由派和反动派，即只要表现出足够的灵活性并及时把不久以前的自由主义者——他們除了維多克的“不是囚犯就是獄吏”的二难推論外，就不知道有别的二难推論——叫来使喚一下就行了。尤其英明的是，不久前的自由主义者来反对现在的自由主义者。沒有党派就沒有發展，沒有区分便沒有进步。我們希望，随着第 179 号的社論而来的將是“科倫日报”的新紀元——有气节的紀元。

卡·馬克思写于 1842 年 6 月 29 日——
7 月 4 日期間

按报纸原文刊印

原文是德文

載于 1842 年 7 月 10、12 和 14 日“萊茵报”
第 191、193 和 195 各号的附頁

共产主义和奥格斯堡“总汇报”

科倫 10 月 15 日。奥格斯堡报第 284 号徹头徹尾地暴露了自己的愚笨，它發現了：“萊茵报”是普魯士的共产主义者，虽然不是真正的共产主义者，但畢竟是一位向共产主义虛幻地卖弄風情和頻送秋波的妇人。

奥格斯堡長舌妇幻想出来的这种不体面的东西是不是大公無私的，她狂热地幻想出来的这种無聊的欺騙行为是不是有什么投机和狡猾的打算，——关于这一層，等我們引完臆造的 *corpus delicti* [犯罪事实]之后再讓讀者自己去判断。

該报叙述道，“萊茵报”杂感欄登載了一篇关于柏林家庭住宅的共产主义短評⁵³，而且还附上了按語說，这些报道“对于了解目前这个重要問題并不是沒有意义的”。根据奥格斯堡的邏輯看来，“萊茵报”“这样做就是在呈献并介紹一件难看的廢物”。这样說来，如果我說“‘麦菲斯托費尔’⁵⁴关于奥格斯堡报家事的报道对于了解这位自命不凡的夫人并不是沒有意义的”，那末，我就是在介紹奥格斯堡長舌妇用来剪裁她的华丽服裝的骯髒“廢物”了。难道我們仅仅因为共产主义不是目前的沙龙問題，因为它的衣服不潔和沒有洒香水就不應該把它当做目前的重要問題嗎？

但是，奥格斯堡長舌妇有充分理由對我們的不理解感到憤恨。說什么共产主义的意义并不在于它是法国和英国目前極端严重的

問題。單憑奧格斯堡報唱過共產主義高調這一點，共產主義也就具有歐洲的意義了。不久以前，該報的一位巴黎記者（一位談論歷史像糖果商談論植物學一樣的改宗信徒）竟異想天開，認為君主政體應當竭力把社會主義—共產主義思想放在自己的控制之下。現在，你們該明白奧格斯堡報為什麼憤恨了吧；它之所以絕不原諒我們，原來是因為我們向群眾毫無掩飾地介紹了共產主義真相。你們該懂得它為什麼那樣辛辣地諷刺我們了吧；它說：你們是在介紹那竟有幸充當過一次奧格斯堡報的風雅詞句的共產主義呵！

“萊茵報”被斥責的第二點是對於斯特拉斯堡代表會議⁵⁵上共產主義演說所做的總結的結束語；必須說明，兩位異母姊妹是這樣分工的：萊茵報報道斯特拉斯堡學者們的爭論，而巴伐利亞報則報道他們的吃喝。被控告的地方是這樣的：

“今天中層等級的情況使人回想起 1789 年的貴族的情況，當時中層等級要求享有貴族的特權，同時也得到了這些特權；而現在，一無所有的等級要求占有目前掌握治國大權的中等階級的一部分財產。現代的中層等級在免遭突然襲擊方面比 1789 年的貴族優越得多，它應該相信，問題會通過和平的方式求得解決。”

西哀士的預言應驗了，*tiers état*〔第三等級〕成為一切，並希望成為一切，——關於這一點，不論是畢洛夫-庫梅洛夫還是前“柏林政治周刊”[⊖]和科瑟加頓博士，總之所有的封建思想作家都悲憤地承認過。現在一無所有的等級要求占有中等階級的一部分財產，這是事實，即使沒有斯特拉斯堡的演說，也不論奧格斯堡如何保持沉默，它仍舊是曼徹斯特、巴黎和里昂大街上引人注目的事實。是

⊖ 暗指弗里德里希-威廉四世。——編者注

不是我們的奧格斯堡長舌婦認為她的憤恨和沉默已經推翻了眼前的事實呢？這個婦人的無恥之處就在於她規避現實。她面對着目前的紊亂現象不得不落荒而走，並且以為，就像出於恐懼而從牙縫里蹦出來的穢言惡語能迷惑讀者一樣，逃走的時候所揚起的塵土會把固執的目前現象弄迷惑，搞糊塗。

也許奧格斯堡長舌婦是因為我們的記者表示了通過“和平的方式”來解決那些確實存在的衝突的願望才對他發怒吧？也許她是因為我們既沒有及時開出一個驗方，也沒有悄悄塞給驚愕的讀者一個十分清楚然而却毫不解決問題的方案才指摘我們的吧？我們沒有本事用一句空話來解決那些正由兩個民族在解決的問題。

但是，最親愛最尊貴的奧格斯堡長舌婦！在談到共產主義的時候，你使我們了解到現在德國獨立的人很少；十分之九的有教養的青年都為了自己的前途而向國家乞食；我國的河流枯竭，航運衰落，過去繁榮的商業城市失去了往日的光輝；自由的制度在普魯士推行得緩慢無比；我國過剩的人口無依無靠地流浪四方，在其他民族中漸漸喪失德國人的特征。然而，對於所有這些問題，你們既沒有提供一個方案，也沒有作任何嘗試，去“尋求實現”那能使我們擺脫這一切罪惡的偉大事業的“途徑”！難道你們不期待和平解決嗎？本期寄自卡爾斯盧厄的另一篇論文大概就暗示着這種思想。甚至在關稅同盟方面，它也向普魯士提出了一個狡詐的問題：“能不能設想，會產生像齊爾加爾登地方因吸煙而打架的那種危機呢？”你們用以辯解自己不相信的理由就是共產主義。“那末就讓工業危機猛烈地爆發吧！讓千百萬資本白費，讓成千上萬的工人吃不上麵包吧！”既然你們讓血腥的危機猛烈地爆發，那我們的“和平期待”是多麼不合適呵！你們大概就是為了這個目的，完全按自

己的邏輯思想，在自己的文章中向大不列顛介紹医生—蠱惑者麦克-杜阿尔博士；后者因为“对这个忠实臣民的种族毫無办法”而迁移到美国去了。

在同你們分手之前，我們还想順便提醒你們注意一下自己的超人智慧。要知道，用你們的閃爍其詞的方法可以时而在这里时而在那里無意地發表一些正确的思想，但这并不是你們的思想。你們發現巴黎艾奈肯先生关于反对地产析分的辯論使他同自治論者⁵⁶奇怪地協調起来！亞里士多德說过，惊奇是發議論的开端。然而对你們來說，开端就是結束。不然你們怎么沒有注意到在德国不是自由主义者而是你們的反动朋友在傳播共产主义的原理这一惊人的事实呢？

誰在談論手工業者团体？反动派。說什么手工業者等級應該在国家內組織国家。这样的思想用現代語來說就是：“国家应变为手工業等級。”你們不覺得奇怪嗎？如果对于手工業者來說，他們的等級应当成为国家，同时，如果現代的手工業者像任何的現代人一样，理解到并應該理解到国家不外是他的全部同国籍人的共同領域的話，那末，除了手工業国家这个概念外，你們还能把这两个概念結合成什么別的概念呢？

誰在宣揚反对地产析分呢？反动派。在不久前出版的一本浸透了封建思想的集子(科瑟加頓論土地之分割)中，作者扯得太远，竟宣告私有財產是一种特权。这是傅立叶的基本原則。难道人們同意了基本原則便不能同时对結論和它的运用展开爭論嗎？

“萊茵报”甚至在理論上都不承認現有形式的共产主义思想的现实性，因此，就更不会期望在实际上去实现它，甚至都不認為这种实现是可能的事情。“萊茵报”徹底批判了这种思想。然而对于

像勒魯、孔西得朗的著作，特別是對於蒲魯東的智慧和作品，則決不能根據膚淺的、片刻的想像去批判，只有在不斷的、深入的研究之後才能加以批判，——關於這一點，如果奧格斯堡長舌婦希望得到比沙龍空話更多的東西，如果她比沙龍空話能有更多的才能的話，那她也會承認的。我們對於類似的理論著作所以要更加慎重，還因為我們不同意奧格斯堡報的做法：它不是到柏拉圖那里，而是到自己不知名的熟人那里去尋找共產主義思想的“現實性”。後者在科學研究的某些方面有一些功績，獻出了自己的全部財產，並為執行安凡丹天父的意旨而替自己的伙伴洗碗刷鞋。我們堅信，真正危險的並不是共產主義思想的實際試驗，而是它的理論論證；要知道，如果實際試驗會成為普遍性的，那末，只要它一成為危險的東西，就會得到大炮的回答；至於掌握着我們的意識、支配着我們的信仰的那種思想（理性把我們的良心牢附在它的身上），則是一種不撕裂自己的心就不能從其中掙脫出來的枷鎖；同時也是一種魔鬼，人們只有先服從它才能戰勝它。當然，奧格斯堡報從來也沒有經受過那種當一個人的主觀願望起來反對他的理性的客觀觀點的時候所產生的良心的痛苦，因為它既沒有自己的理性，又沒有自己的觀點，也沒有自己的良心。

卡·馬克思寫於1842年10月15日

按報紙原文刊印

載於1842年10月16日“萊茵報”

原文是德文

第289號

第六屆萊茵省議會的辯論

(第三篇論文[⊖])

关于林木盜竊法的辯論⁵⁸

我們在前兩篇論文中已經描写过省議會演出的兩場大戏，一場是討論出版自由問題時的糾紛，一場是討論糾紛問題時的不自由。現在演的是現實生活的戏。在談到極其重要的真正的現實生活問題，即地產析分問題之前，我們先給讀者看几幅生活画，这些画多方面地反映了省議會的精神，也可以說是反映了省議會的真正本質。

林木盜竊法也和狩獵、森林、牧場違禁法一樣，不僅因為省議會的關係值得研究，而且其本身也值得研究。但我們手頭沒有這個法案。我們的材料只是省議會及其委員會對這些法案所做的部分補充，而補充里所提到的也只是這些法案中某些條文的號碼。省議會的辯論報道得又非常空洞、零亂和虛假，簡直像是一服迷魂藥。從現有的一些片斷材料看來，省議會顯然是想以這種消極的沉默給我們全省做出恭敬的榜樣。

這次辯論中有一件典型事實是引人注目的。省議會以第二立

⊖ 可惜，我們無法讓我們的讀者看到第二篇論文⁵⁷。——“萊茵報”編者注

法者的資格与国家立法者并肩行事。通过具体例子来探究省議会的立法能力是很有意思的。因此，如果我們要求讀者忍耐和沉着一些(这是我們在研究这个極枯燥的論題时經常要有的两种美德)讀者是会原諒我們的。我們叙述省議會关于盜窃法的辯論，也就是叙述省議會关于它的立法才能的辯論。

辯論一开始，就有一位城市代表反对法案的标题，因为这个标题把普通違反森林条例的行为也归入“盜窃”这一范畴。

一位貴族代表回答說：

“正因为偷取林木不算做盜窃，所以这种行为才經常發生。”

照这样推論下去，这种立法者还應該得出这样的結論：正因为打耳光不算做杀人，所以打耳光才成为如此常見的現象。因此必須决定：打耳光就是杀人。

另一位貴族代表認為：

“迴避‘盜窃’这个詞倒更加危險，因为，一旦有人知道关于这个詞曾發生过爭論，他就很容易設想，似乎省議會也不把偷取林木当做盜窃。”

省議會應該决定，究竟它是不是認為違反森林条例就是盜窃。可是，如果省議會不把違反森林条例宣布为盜窃，那末人們就会認為省議會真的不把这种行为算做盜窃。因此，最好是不要触及这个棘手的、引起爭論的問題。这里談的是婉轉問題，但是婉轉是應該避免的。林木占有者堵住立法者的嘴，因为牆壁也有耳朵。

那位代表还更进了一步。他把对“盜窃”一語的全部分析看做“不适合全体會議做的修辞工作”。

省議會听取了这样清楚的論証，就对法案的标题进行了表决。

上述这种观点把变公民为小偷說成是純粹修辞工作中的粗心

大意，把一切反對意見当做語法上的過分吹毛求疵而加以否定；從這個觀點看來，就是偷枯樹撿枯枝自然也應歸入盜竊的範圍，並應和砍伐林木同樣受罰。

不錯，上述那位城市代表指出：

“由於懲罰可能達到長期監禁，這種嚴厲的做法就會把那些尚未離開正道的人直接推上犯罪的道路。這至少是因為人們在監獄中將同職業小偷住在一起；因此，他認為偷枯樹撿枯枝只應該受普通的違警處分。”

但另一位城市代表却提出了深謀遠慮的反對意見：

“在他那個地方的森林里，常常有人先把幼樹砍傷，等它枯死後，就把它当做枯樹。”

這種為了幼樹的權利而犧牲人的權利的做法真是最巧妙最干脆不過了。如果法案的這一條被通過，那末就必然會把許多不是存心犯罪的人從活生生的道德之樹上砍下來，把他們当做枯樹拋入犯罪、恥辱和貧困的地獄。如果省議會否決這一條，那就可能使幾棵幼樹受害。未必還需要再說明：勝利的是木頭偶像，犧牲的却是人！

刑律⁵⁹只把偷取砍下的樹木和擅自砍伐林木算做盜竊林木。其中（我們的省議會不會相信這點）說道：

“凡白天採集野果食用而在取走時造成輕微損失的人，一律根據其地位和案情給以民事（可見不是刑事）^①處分。”

我們不得不維護 16 世紀的刑律，不讓 19 世紀的萊茵省議會責備它過分仁慈。我們也正是在這樣做。

一種是撿枯枝，一種是各式各樣的盜竊林木！這兩種情況有

^① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

一个共同的特征：占有他人的林木。因此，兩者都是盜窃。这就是我們的立法者有远見的邏輯所得出的結論。

因此，我們首先要指出兩種行为的差別，如果必須承認它們在本質上是不同的，那末就很难說从法律上来看它們是相同的。

要占有一棵活的树，就必須用暴力截断它的机体联系。这是一种明显地侵害树木的行为，因而也就是一种明显地侵害树木所有者的行为。

其次，如果砍倒的树木是从别人那里偷来的，那末在这种情况下，砍倒的树木就是它的所有者活动的产物。砍倒的树木已經是加过工的树木。同财产的天然联系已讓位于人为的联系。因而，誰偷窃砍倒的树木，誰就是偷窃财产。

撿枯枝的情况則恰好相反，这里沒有任何东西同财产脱离，脱离财产的只是实际上已經脱离了它的东西。砍伐林木的人擅自对财产做出了判决。而撿枯枝的人則只是执行财产本質所做出的判决，因为林木占有者所占有的只是树木本身，而树木已經不再占有从它身上落下的树枝了。

可見，撿枯枝和盜窃林木是本質上不同的兩回事。对象不同，作用于这些对象的行为也就不同，因而意圖也就一定有所不同，除了行为的内容和形式而外，試問还有什么客觀标准来衡量意圖呢？而你們却不顧这种实际上的差別，竟把兩種行为都称为盜窃，并且都当做盜窃来懲罰。你們对撿枯枝的懲罰甚至比对盜窃林木的懲罰还要严厉一些，因为你們把撿枯枝宣布为盜窃，这已經是懲罰，而对那些盜窃林木的人，你們却显然不給予这种懲罰。如果是这样，你們倒應該把盜窃林木宣布为謀杀林木，并把它当做謀杀来懲罰。法律不應該逃避說真話这个人人应尽的义务。法律更應該这

样做,因为它是事物的法的本質的普遍和真正的表达者。因此,事物的法的本質不應該去迁就法律,恰恰相反,法律倒應該去适应事物的法的本質。但是,如果法律把那种未必能叫做違反森林条例的行为称为盜窃林木,那末法律就是撒謊,而穷人就会成为法定謊言的牺牲品了。

孟德斯鳩說:“有兩種坏現象,一种是人民不遵守法律;另一种是法律本身使人民变坏;后一种禍害是無可救藥的,因为藥物本身就包含着这种禍害。”⁶⁰

你們無論怎样也不能迫使我們相信沒有罪行的地方有罪行。你們所能做的只是把罪行本身变成法的行为。你們顛倒黑白、混淆是非,但是,如果你們以为这只会給你們帶來好处那就錯了。人民看到懲罰,但是看不到罪行,正因为他在沒有罪行的地方看到有懲罰,所以在有懲罰的地方也就看不到罪行了。你們在不應該用盜窃这一范疇的場合用了这一范疇,因而在應該用这一范疇的場合就把盜窃粉飾起来了。

完全撇开各种不同行为之間的差別而只給它們一个共同的定义这种粗暴的观点,难道不是不攻自破嗎?如果对任何侵犯財產的行为都不加区别、不給以較具体的定义而一概当做盜窃,那末,任何私有財產不都是贓物嗎?我占有了自己的私有財產,那不就是排斥了其他任何人来占有这一財產嗎?那不就是侵犯了他人的所有权嗎?同一类罪行具有極不相同的各种形式,如果你們否認这些形式之間的差別,那末你們也就是把罪行本身当做一种和法不同的东西而加以否定,你們也就是消灭了法本身,因为任何罪行都是和法本身有着某种共同的方面。不論历史或是理性都同样証实这样一事实:不考虑任何差別的殘酷手段,使懲罰毫無效

果，因为它消灭了作为法的结果的惩罚。

但是我们所争论的是什么呢？省议会抹杀了捡枯枝、违反森林条例和盗窃林木三者之间的任何差别。在问题涉及森林条例违反者的利益时，它抹杀这些行为之间的差别，认为这些差别并不决定行为的性质。但是当问题一旦涉及林木占有者的利益时，省议会就承认这些差别了。

例如，委员会提议作这样的补充：

“凡用利器砍倒或截断活树，凡用锯子代替斧头者，一律加重治罪。”

省议会同意这种分别治罪的办法。当问题涉及自身的利益时，这些明达的立法者就如此善良地把斧头和锯子也分别开来，而当问题涉及他人的利益时，他们就毫无心肝，连枯枝和活树都不加区别了。差别具有加重罪名的效力，却毫无减轻罪名的效力；虽然，既无所谓减轻罪名也就谈不上加重罪名。

这样的逻辑，我们在辩论的进程中还会不止一次地碰到。

在讨论第六十五条时，一个城市代表希望：

“被窃林木的价值也成为确定惩罚的标准；”“但这一点被报告人斥为不实际的办法。”

这位城市代表关于第六十六条又指出：

“整个法案中根本没有指出加重或减轻惩罚所应该依据的价值的大小。”

在确定对侵犯所有权的行为的惩罚时，价值有什么意义是用不着说明的。

如果犯罪的概念要有惩罚，那末实际的罪行就要有一定的惩罚尺度。实际的罪行是有界限的。因此，就是为了使惩罚成为实际的，惩罚也应该有界限，——要使惩罚成为合法的惩罚，它就應該

受到法的原則的限制。任務就是要使懲罰成為真正的犯罪後果。懲罰在罪犯看來應該是他的行為的必然結果，——因而也應該是他本身的行為。他受懲罰的界限應該是他的行為的界限。犯法的一定內容就是一定罪行的界限。因而衡量這一內容的尺度也就是衡量罪行的尺度。對於財產來說，這樣的尺度就是它的價值。一個人無論把他置於怎樣的界限內，他總是作為一個整體而存在，而財產則總是只存在於一定的界限內，這種界限不但可以確定，而且已經確定，不但可以測定，而且已經測定。價值是財產的市民存在的形式，是使財產第一次獲得社會意義和互相轉讓能力的邏輯術語。顯然，這種由事物本性中得出的客觀規定，也應該成為懲罰的客觀的和本質的規定。如果在講到數目大小的場合立法能夠僅僅以外部特徵為依據，而不致陷入永無止境的規定之中，那末它至少應該制定出一個調整的原則。問題不在於將差別一一列舉，而在於把某些差別加以確定。然而省議會却根本不屑於理睬這些小事情。

但是，也許你們會因此而得出結論說省議會在決定懲罰時已完全排除了價值吧？這種結論是多麼輕率而不實際呵！林木占有者——我們在下面就要更詳細地談到這一點——不僅要求小偷單是賠償一般價值。他還要使這種價值具有個性，並根據這種詩意的個性要求特別補償。現在我們才明白報告人所說的實際是什麼意思。講求實際的林木占有者是这样判斷事物的：某項法律規定對我有利，所以是件好事，因為我的利益就是好事。而某項法律規定却是多餘的、有害的、不實際的，因為它純粹從法理幻想出發，也必定適用於被告。既然被告對我是有害的，那就不用說，凡是使被告受害較少的事情，對我都是有害的。這真是非常實際的高見。

但是我們這些不實際的人卻要為政治上和社會上備受壓迫的

貧苦群众的利益而揭露那些卑躬屈节唯命是听的所謂历史学家們所捏造出来的东西,他們把这种东西当做真正的哲人之石,以便把一切骯髒的欲求点成法之純金。我們为穷人要求習慣权利,但并不是限于某个地方的習慣权利,而是一切国家的穷人所固有的習慣权利。我們还要进一步說明,習慣权利按其本質來說只能是这一最低下的、备受压迫的、無組織的群众的权利。

所謂特权者的習慣是和法相抵触的習慣。这些習慣产生在这样一个时期,那时人类史还是自然史的一部分,根据埃及的傳說,当时所有的神都以动物的形象出現。人类就像分裂成許多不同种的动物群,决定他們之間的关系的不是平等,而是法律所固定的不平等。世界史上不自由的时期要求表现这一不自由的法,因为这种动物的法(它同体现自由的人类法不同)是不自由的体现。封建制度就其最广的意义來說,是精神的动物世界,是被分裂的人类世界,它和下面这种人类世界相反:后者自己創造了差別,它的不平等現象不过是平等的各色折光而已。封建制度不發达的国家、即等級制度占統治地位的国家里,人类簡直是按抽屜[⊖]来分类的,那里偉大聖者(即神聖的人类)的高貴的、可以自由轉化的成員被割裂、拆散和隔絕,因此,在这样的国家里我們也發現动物崇拜,即原始的动物宗教,因为人总是把構成其真正本質的东西当做最高的存在物。动物实际生活中唯一的平等形式,是同种动物之間的平等;这是这个种本身的平等,但不是屬的平等。动物的屬只在不同种动物的敌对关系中表現出来,这些不同种的动物在相互的斗争中来确立自己的特別的屬性。自然界在猛兽的胃里为不同种的动

⊖ 俏皮話:《Kaste》——“等級”,《Kasten》——“抽屜”。——編者注

物設立了一個結合的場所、合併的熔爐和互相聯系的聯絡站。在封建制度下也是這樣，一種人靠另一種人爲生，後者就像水螅一樣附在地上，他只有許多只手，爲上種人攀摘果實，而自身却靠塵土爲生；因爲，在自然動物界中，工蜂殺死雄蜂，而在精神動物界中則恰恰相反，是雄蜂殺死工蜂——用工作把它們折磨死。當特權者不滿足於法定權利而又呼喚自己的習慣權利時，則他們所要求的不是法的人類內容，而是法的動物形式，這種形式現在已喪失其現實性，並已變成純粹野蠻的假面具。

貴族的習慣權利按其內容來說是反對普遍法律的形式。它們不能具有法律的形式，因為它們是已固定的不法行爲。這些習慣權利按其內容來說和法律的形式——普遍性和必然性——相矛盾，這也就說明它們是習慣的不法行爲。因此，決不能維護這些習慣權利而對抗法律，相反地，應該把它們當做和法律對立的东西廢除，而對利用這些習慣權利的人也應給以某種懲罰。要知道，一個人的行爲並不因爲已成為他的習慣就不再是不法行爲，正如強盜兒子的搶劫行爲並不能因爲是家風而被宣告無罪一樣。如果一個人故意犯法，那末應懲罰他這種明知故犯；如果他犯法是由於習慣，那就應懲罰他這種不好的習慣。在普遍法律占統治地位的情況下，合理的習慣權利不過是一種由法律規定爲權利的習慣，因為權利並不因爲已被確認為法律而不再是習慣，它不再僅僅是習慣。對於一個守法者，權利成為他自己的習慣；而違法者則被迫守法，縱然權利並不是他的習慣。權利不再取決於偶然性，即不再取決於習慣是否合理；恰恰相反，習慣成爲合理的是因爲權利已變成法律，習慣已成為國家的習慣。

因此，習慣權利作為和法定權利同時存在的一個特殊領域，只

有在和法律同时并存，而習慣是法定权利的前身的場合才是合理的。因此，根本談不到特权等級的習慣权利。法律不但承認他們的合理权利，甚至經常承認他們的不合理的欲求。特权等級沒有理由預示法律，因为法律已經預示了从他們的权利所能得出的一切結論。因此，他們坚持要求習慣权利只不过是要求提供 *menus plaisirs*[⊖] 的泉源，目的是要使那个在法律中被規定出合理界限的內容，在習慣中为这些合理范围之外的怪癖和要求找到广闊的場所。

然而，貴族的这些習慣权利是和合理的权利概念相抵触的習慣，而貧民的習慣权利則是同現存权利的習慣相抵触的权利。貧民習慣权利的內容并不反对法律形式，它反对的倒是自己本身的不定形。法律形式并不同这一內容相抵触，而只是这一內容还没有具备这种形式。只要稍加思考，就能看出啓蒙的立法是如何片面地、并且不可能不是片面地来考察貧民的習慣权利，日耳曼人的法典⁶¹可以算是这些習慣权利的最丰富的泉源。

各种最自由的立法在处理私权方面，只限于把已有的权利固定起来并把它們提升为某种具有普遍意义的东西。而在沒有这些权利的地方，它們也不去制定这些权利。它們取消了各种地方性的習慣权利，但却忽略了各等級的不法行为是以恣意妄为的形式出現的，而那些等級以外的人的权利則是以偶然讓步的形式出現的。这些立法对于那些既有权利而又受習慣保护的人是处理得当的，但是对于那些沒有权利而只受習慣保护的人却处理不当。这些立法只要能在狂妄的欲求中找到哪怕是一点点合理合法的內

⊖ 直譯是：“小小的乐趣”；轉意是：“花在各种怪癖上的額外費用”。——編者注

容，它們就把這些狂妄的欲求變成合法的要求；既然它們能這樣做，那末它們也應該把偶然的讓步變成必然的讓步。我們可以舉一個例子，即修道院的例子來說明這一點。修道院被廢除了，它們的財產被收歸俗用了，這樣做是正確的。但是另一方面，貧民過去從修道院那里得到的偶然援助並沒有被任何其他肯定的收入來源所代替。當修道院的財產變成私有財產時，修道院得到了一定的賠償；沒有得到賠償的只是那些靠修道院援助為生的貧民。不僅如此，貧民還碰到了一些使他們不能享受舊有權利的新障礙。這是特權變成權利時都會有過的現象。與此同時，肯定的因素也被取消了，這種肯定因素同上述這些舞弊行為有關，並由於一方的權利被變成某種偶然的東西而本身也反映了舞弊行為。但取消肯定因素的辦法並不是立法把偶然的東西變成必然的東西，却是把偶然的東西一筆勾銷。

這些立法不可能不是片面的，因為貧民的任何習慣權利都是來自某些所有權的不固定性。由於這種不固定性，這些所有權既不是絕對私人的，也不是絕對公共的，而是我們在中世紀一切法規中所看到的那種私權和公權的混合物。立法者借以了解這種二重形式的唯一工具就是理智；而理智不但本身是片面的，它的作用實質上也是在於使世界成為片面的，——真是一件偉大而驚人的工作，因為只有片面性才會從無機的整体中抽出部分的東西，並使它具有一定形式。事物的性質是理智的產物。每一事物要成為某種事物，就應該把自己孤立起來，並成為孤立的東西。理智把世界的一切內容都納入固定不變的範圍，並把這一流動的內容變成一種化石般的東西，從而表明世界的多樣性，因為沒有這些無數的片面性，世界就不會是多面的。

因此，理智取消了所有权形式的二重性和不稳定性，而把它在羅馬法中找到現成格式的抽象私权范疇应用于这些形式。立法的理智認為自己有权取消这种不定所有权对貧民階級所負的責任，因为它已取消了国家对这一所有权的特权。然而它忘記了；即使从私权观点来看，这里也有兩種私权：占有者的私权和非占有者的私权，更何況任何立法都沒有取消过国家对所有权的特权，而只是去掉了这些特权的偶然性質，并赋予它們以民事的性質。一切中世紀的权利形式，其中也包括所有权，在各方面都是混合的、二元的、二重的，而理智也理直气壯地用自己的統一原則反对过这种矛盾的規定，但理智仍然忽略了一种情况，即有些所有权的对象按其本質來說永远也不能具有那种早被確認的私有財產的性質。这就是那些由于它們的自發性和偶然存在而屬於先占权範圍的对象，也就是下面这个階級的先占权的对象，这个階級正是由于这种先占权而丧失了任何其他所有权，它在市民社会中的地位与这些对象在自然界中的地位相同。

我們看到，在整个貧民階級的習慣中本能地显出了所有权的这种不定形的方面；我們看到，这个階級不仅本能地要求滿足生活的需要，而且也感到需要滿足自己权利的要求。枯枝就是一个例子。正如蛻下的蛇皮同蛇已經不再有有机联系一样，枯枝同活的树也不再有有机联系了。自然界本身提供了貧富对立的例子，它提供的例子是这样的：一方面是脫离了有机生命而被折断了的枯树枝，另一方面是根深叶茂的枝干，后者有机地同化了空气、陽光、水分和泥土，使它們变成自己的形式和生命。这是对貧富的自然描繪。人間的貧穷有同病相憐之感，它从这种感觉中导出自己的所有权；它認為，如果自然界的有机財富是早已肯定的所有者的

財物，那末自然界的貧窮則是貧民的不定財物。在自然力的这一作用中，貧民感到一种仁慈的、比人类力量还要人道的力量。代替特权者的偶然任性而出現的，是自然力的偶然性，这种自然力夺取了私有制永远也不会自願放手的东西。正如富人不应该要求大街上的施舍物一样，他們也不应该要求自然界的这种施舍物。貧民在自己的活动中發現了自己的权利。人类社会的自然階級在拾集的活动中接触到自然界自然力的产物，并把它們加以处理。那些野生果实的情况也是这样，它們只不过是财产的十分偶然的附屬品，这种附屬品是这样的微不足道，因此它不可能成为真正所有者的活动对象；拾集收割后落在地里的麦穗的权利和諸如此类的習慣权利也是这样。

由此可見，在貧民階級的这些習慣中存在着本能的权利感，这些習慣的根源是肯定的和合法的，而習慣权利的形式在这里更是自然的，因为貧民階級的存在本身至今仍然只不过是市民社会的一种習慣，而这种習慣还没有在被有意地划分了的国家里找到应有的地位。

我們所考察的辯論就是对这些習慣权利的一定态度的显明例子，它充分反映了整个討論的方法和精神。

一位城市代表反对把采集林中的野果和草莓也当做盜窃的决定。他主要是为貧民的孩子們辯护，这些孩子們采集野果，帮父母掙几个零錢；这是从古至今就为占有者們所許可的，因此也就产生了孩童的習慣权利。然而这一事实却遭到另一代表的反駁，据他說：“在他的地区，这些野果已經成为交易品，并成桶地运往荷蘭。”

的确，有一个地方已經把穷人的習慣权利变成了富人的独占权。你們看，这就充分証明公共财产是可以独占的，从这里自然就

得出結論說，公共財產是應該被獨占的。事物的本質要求獨占，因為私有制的利益想出了這種獨占。某些貪婪的現代生意人想出的主意，只要能使枯枝給古代條頓人土地占有者帶來利益，就不会引起任何異議。

英明的立法者預防罪行是為了避免被迫懲罰罪行。但是他預防的辦法不是限制權利的範圍，而是給權利以肯定的活動範圍，這樣來消除每一個權利要求中的否定方面。他不是局限于替一個階級的成員消除一切使他們不能進入更高權利領域的東西，而是給這一階級本身以運用自己權利的現實可能性。要是國家在這方面不夠仁慈、富裕和慷慨，那末，無論如何，立法者要肩負起責無旁貸的義務——不把那種由環境造成的過錯變成犯罪。他應該以最偉大的人道精神把這一切當做社會混亂來糾正，如果把这些過錯當做危害社會的犯罪行為來懲罰，那就是最大的不公平。不然，他就會反對那些社會要求，並且說他們反對的是這些要求的危害社會的形式。總之，在人民的習慣權利被禁止的地方保持人民的習慣權利，這只能看做是一種單純違反警章規定的行為，無論如何不能當做犯罪來懲罰。警察處罰這一手段是用來對付那種由環境造成的、破壞外部秩序而不破壞永久法律秩序的行為的。懲罰不應該比過錯引起更大的惡感，犯罪的恥辱不應該變成法律的恥辱。如果不幸成為犯罪或者犯罪成為不幸，那末這就會破壞國家的基礎。和這種看法相去很遠的省議會，連立法的基本原則也不遵守。

愚蠢庸俗、斤斤計較、貪圖私利的人總是看到自以為吃虧的事情；譬如，一個毫無教養的粗人常常只是因為一個過路人踩了他的雞眼，就把這個人看做世界上最可惡和最卑鄙的壞蛋。他把自己的雞眼當做評價人的行為的標準。他把過路人和自己接觸的一

点变成这个人的真正實質和世界的唯一接触点。然而，有人可能踩了我的鷄眼，但他并不因此就不是一个誠实的、甚至优秀的人。正如你們不應該从你們的鷄眼的立場来評价人一样，你們也不應該用你們私人利益的眼睛来看他們[⊖]。私人利益把一个人触犯它的行为扩大为这个人的整个为人。它把法律变成一个只考虑如何消灭有害鼠类的捕鼠者，捕鼠者不是自然科学家，因此他只把老鼠看做有害的动物。但是国家不應該把森林条例違反者只看做違法者、森林的敌人。难道每一个公民不都是通过千絲万縷的生活神經同国家联系着嗎？难道仅仅因为这个公民擅自割断了某一根神經而国家便有权割断所有的神經嗎？国家應該把森林条例違反者看做一个人，一个和它心血相通的活的肢体，看做一个應該保衛祖国的战士，一个法庭应傾听其發言的証人，一个执行着社会义务的集体中的一員，一个神聖的家主，而最主要的是應該把他看做国家的一个公民。国家不能輕率地撤銷自己某一成員的这一切职能，因为只要国家把一个公民变成罪犯，它就是砍断自身的活的肢体。有道义的立法者应当首先認定：最严重、最有害而又最危險的事情，是把过去不算做犯罪的行为列入犯罪的領域。

然而利益是講求实际的，世界上沒有比消灭自己的敌人更实际的事情了。夏洛克就曾經教訓过：“誰不想消灭自己憎恨的东西呢？”⁶² 真正的立法者除了不法行为之外，不應該怕任何东西，但作为立法者的私人利益却只知道法的后果可怕，只覺得圖謀不軌的惡徒可怕，因而頒布法律来对付他們。殘酷是怯懦所制定的法律的特征，因为怯懦只有变成殘酷时才能有所作为。私人利益总是

⊖ 俏皮話：《Hühneraugen》——“鷄眼”，《Augen》——“眼睛”。——編者注

怯懦的，因为那种随时都可能遭到劫夺和損害的身外之物，就是它的心和灵魂。有誰会面临失去心和灵魂的危險而不战栗呢？如果自私自利的立法者的最高本質是某种非人的、外在的物質，那末这种立法者怎么可能是人道的呢？“国民日报”⁶³談到基佐时說道：“当他害怕的时候，他是可怕的。”这句话可以作为一切自私自利的和怯懦的立法的写照。

薩莫亞人杀死野兽时，在剥皮之前極其認真地向它証明說，只是俄罗斯人才使它遭殃，宰割它的是俄罗斯人的刀子，因此只應該向俄罗斯人报仇。現在居然不用扮成薩莫亞人就直接把法律变成俄罗斯人的刀子。現在我們就来看看这种变法吧！

关于第四条，委员会提議：

“凡超出2哩以外者，則由前来告發的看守人根据当地現行价格确定价值。”

一个城市代表提出抗議：

“讓报告盜窃情况的看林人同时确定被窃林木价格的这个提案，是非常冒險的。当然應該信任这位前来告發的官員，但这只是在确定事实方面，而决不是在确定被窃物的价值方面。价值應該根据地方当局提出的并由县长批准的价格来确定。曾有人提議否决第十四条，因为根据这一条，罰款是为林木占有者征收的”等等。“如果第十四条生效，那末上面所提出的决定就更加危險，因为，为林木占有者服务并从林木占有者那里領取薪俸的看林人，会尽可能地高估被窃林木的价值，——这是由这种关系的本質所决定的。”

省議會贊同了委员会的提案。

我們在这里看到的是領主裁判权⁶⁴的制定。維護領主利益的職員在某种程度上同时又是法官。价值的决定是判決本身的一个組成部分。因此，判決的一部分已經預先在告發記錄中被决定了。

前來告發的看守人出席審判庭，他是鑒定人，他的意見法庭必須听取，他越俎代庖執行其他法官的職能。既然還有領主的憲兵和身兼法官的告發者，那末反對宗教裁判式的審判程序就是荒誕無稽了。

即使不談這種行為根本違反我們的法規，但只要考察一下前來告發的看守人的性質也就會明白，客觀上他是不能同時兼任被竊林木的估價者的。

作為看守人，他就是護林神的化身。守護，而且是親身守護，要求林木看守人切實有效地、全心全意和愛護備至地對待自己所保護的對象，就好像他和林木已合為一體。對他來說，林木應該是一切，應該具有絕對的價值。估價者則恰恰相反，他用懷疑的態度來對待被竊林木，從利害的角度來評價它，用普通的尺碼來衡量它，用海勒和分尼來計算它的價值。守護者不同於估價者，就像礦物家不同於礦物商一樣。林木看守人不能估計被竊林木的價值，因為每當他在筆錄中確定被竊物的價值時，他也就是在確定自己本身的价值，即自己本身活動的價值；因此，難道你們能夠設想，他保護自己客體的价值會不如保護自己的本體嗎？

一個把殘忍當做職責的人所承擔的這些職能是互相矛盾的，這不僅在涉及到守護的對象時是這樣，而且在涉及到有關的人時也是這樣。

林木看守人根據自己守護林木的責任，應該維護私有者的利益，但是作為估價者，他又應該保護森林條例違反者的利益，防止私有者過分苛刻的要求。既然他能夠用拳頭為林木的利益服務，那他也應該用頭腦為林木敵人的利益服務。一方面，他是林木占有者利益的化身，另一方面，也就應該是反對林木占有者利益的

保障。

其次，看守人就是告發者。笔录就是告發書。因此，实物的价值就成为告發的对象；这样一来，看守人丧失了自己身为法官的尊严，而法官的职能則受到莫大的侮辱，因为这时法官的职能同告發者的职能已毫無区别了。

最后，这个前来告發的看守人不論作为告發者或看守人都不能成为鑑定人，他是受林木占有者的雇佣并为林木占有者服务的。因此，可以讓林木占有者（經過宣誓后）自己来估价，因为林木看守人实际上是代表林木占有者而出現的。

但是，省議會并不怀疑前来告發的看守人的这种作用是有問題的，相反地，它却認為关于前来告發的看守人的終身任命的提案，即在林木特权統治的这个領域內留給国家最后一絲权力的唯一提案大有問題。这个提案激起了最强烈的抗議，报告人的下述解釋也未能平息这一風暴：

“前几届省議會都曾要求廢除看守人的終身任命，但政府总是反对，并且把終身任命看做对臣民的一种保护。”

这样看来，省議會早已同政府講过价錢，要求政府放弃对自己臣民的保护，省議會除了这种討价还价外再沒有做別的事情。現在我們来看一看那些用来反对終身任命的如此寬宏大量而又确鑿不移的論据。

一位乡代表

“認為，把看守人的終身任命当做信任其証言的条件，这对小林木占有者是非常不利的；另一位代表則坚决主張，保护應該对大小林木占有者同样有效”。

一位諸侯等級的代表指出：

“在私人那里設置終身职位非常不好，例如，在法国就完全不需要根据这一点才确信看守人的笔录；但是为了中止違法事件的增加却一定需要采取某些措施。”

一位城市代表說：

“應該相信那些按規定手續任命并宣過誓的林木看守人的全部証言。在許多鄉鎮里，特別是對於小占有者來說，實行終身任命制可以說是不可可能的。如果決定只有終身任命的林木看守人才得到信任，這一決議會使上述這些林木占有者的林木得不到任何保護。省內大部分鄉鎮和私有者將會委託（不得委託）田地看守人來守護自己的林区，因為他們的林区不大，用不着僱傭專門的林木看守人。如果這些宣誓要兼管林木的田地看守人在証實林木被偷時得不到充分信任，而在告發有違反森林條例的事情時卻又得到了信任，那才是真正的怪事呢。”

城市、鄉村和諸侯就是這樣說的。他們不但不消除森林條例違反者的權利和林木占有者的欲求之間的距離，反而認為這一距離還不夠大。這裡並沒有要同樣保護林木占有者和森林條例違反者的利益的任何願望，有的只是把大小林木占有者的利益一樣看待和保護。當問題有關林木占有者時，大小林木占有者之間的完全平等就成為定理，而當問題有關森林條例違反者時，不平等就變成公理。為什麼小林木占有者要求得到和大林木占有者同樣的保護呢？因為他們兩者都是林木占有者。但是，難道林木占有者和森林條例違反者不都是國家的公民嗎？既然大小林木占有者都有同樣的權利要求國家的保護，那末，難道國家的大小公民不是更有這樣的權利嗎？

諸侯等級代表引証法國（私人利益不懂得政治上的反感）為例時，他只是忘了加一句，在法國，看守人告發的是事實，而不是價值。同樣，可敬的市民的發言人也忘了，利用田地看守人在這方面服務

是不容許的，因為問題不單是要斷定林木被竊，而且還要確定被竊林木的價值。

我們方才所听到的全部論斷的本質是什麼呢？有人說，小林木占有者沒有資金僱傭終身的林木看守人。從這一論斷可以得出什麼結論呢？可以得出這樣的結論：小林木占有者不能擔負這一任務。而小林木占有者又得出什麼樣的結論呢？結論就是：他有权僱傭短期的看守人一估價者。資金缺乏就成為小林木占有者享有特權的根據。

小林木占有者也沒有資金來供養獨立的審判庭。因此，讓國家和被告放棄獨立的審判庭吧，讓小林木占有者的僕人來出席法庭吧，如果他沒有僕人，那末他的女僕也行，如果女僕也沒有，他自己也行。難道被告對於作為國家機關的行政當局，對於司法當局就沒有這種權利嗎？既然如此，為什麼不依照小林木占有者的資金情況來組織審判呢？

國家和被告之間的關係能不能因私人（林木占有者）資金缺乏而改變呢？國家對於被告有特定的權利，因為國家對於這個人是以國家的身分出現的。因此，國家就有責任正是以國家的身分和根據國家的精神來對待罪犯。國家不但有把事情辦得符合於自己的理性、自己的普遍性和自己的尊嚴的手段，而且也有把事情辦得適合於被告公民的權利、生活條件和所有權的手段，——國家又不容辭的職責就是擁有這些手段並加以運用。誰也不會要求林木占有者這樣做，因為他的林木並不是國家，他的精神並不是國家的精神。由此可以得出什麼樣的結論呢？結論就是：因為私有制不能上升到國家的立場上來，所以國家就應該使自己降到私有制的與理性和法相抵觸的行動方式。

私人利益的空虛的靈魂從未承受國家觀念的照耀和熏染，它的這種欲求對於國家來說是一個嚴重和切實的考驗。如果國家哪怕在一個方面降低到這種水平，即按私有制的性質而不按自己本身的性質來行動，那末就應該得出結論說：國家應該適應私有制的狹隘範圍來選擇自己的手段。私人利益非常狡猾，它會做出進一步的結論，把自己最有限和最空虛的形態宣布為國家活動的範圍和準則。因此，國家受到的最大屈辱就用不着談了，這裡，一切事情都是倒行逆施，完全同理性和法相抵觸的手段被用來對付被告；因為極端重視有限的私有制的利益必然就會完全忽視被告的利益。既然這裡明顯地暴露出私人利益力圖並且正在把國家貶為私人利益的工具，那末怎能不由此得出這樣的結論——私人利益的即等級的代表力圖並且正在把國家貶低到私人利益的思想水平呢？任何現代國家，不管它是怎樣不符合自己的概念，如果一旦有人想實際運用這種立法權利，它就必須大聲疾呼：你的道路不是我的道路，你的思想不是我的思想！

下面這個為了反對終身任命而提出的論據，十分明顯地證明：短期僱傭負責告發的林木看守人這一做法多麼不恰當。決不能認為這個論據是偶然脫口而出的，因為它是被宣讀出來的。省議會的一位城市等級代表宣讀了下面的意見：

“終身任命的鄉鎮林木看守人沒有而且也不可能像王室官吏那樣地受到嚴格的監督。對忠實地完成職責的一切鼓勵都因終身任命而失去作用。林木看守人即使只完成自己的一半職責，而且又不想因某些實際過錯而被控訴，他也總會找到足夠的辯解理由，使別人對他無法採用關於免職事宜的第五十六條。在這種情況下，有關方面甚至不敢提出免職的問題。”

我們記得，當談到賦予前來告發的看守人以估價的權利時，曾

宣布对他充分信任。我們也記得，第四條曾是对看守人的一次信任投票。

而現在我們却突然得知，前來告發的看守人需要加以監督，并且需要加倍嚴格地監督。現在他不單是作为一个人，并且是作为一匹馬而出現的，因为踢馬刺和草秣被認為是唯一能激發他的良心的东西；似乎終身任命不仅削弱了責任感，而且使它完全麻痹了。我們看到，自私自利用兩種尺度和兩種天平来評价人，它具有兩種世界觀和兩付眼鏡，一付把一切都染成黑色，另一付把一切都染成粉紅色。当需要別人充当自己工具的牺牲品时，当問題是要粉飾自己的兩面手法时，自私自利就帶上粉紅色的眼鏡，这样一来，它的工具和手段就呈現出一种非凡的色彩；它就用輕信而温柔的人所具有的那种渺茫、甜蜜的幻想来給自己和別人催眠。它臉上的每一條皺紋都閃耀着善良的微笑。它把自己敌人的手握得發痛，但这是出于信任。然而突然情况变了：現在已經是关于本身利益的問題，关于在后台（这里，舞台的幻影已經消失）謹慎地檢查工具和手段的效用問題。这时，精明而世故的自私自利便小心翼翼而疑慮重重地帶上深謀遠慮的黑色眼鏡，实际的眼鏡。自私自利像老練的馬販子一样，把人們細細地从上到下打量一遍，并且認為別人也像它一样渺小、卑鄙和骯髒。

我們不預備同自私自利的世界觀爭論。但我們要迫使它始終如一。我們不讓它独占一切处世秘訣而把幻想留給旁人。讓我們根据私人利益自己的結論来看一下它的詭辯精神。

如果前來告發的看守人符合你們所描繪的那種人的模樣，如果終身任命完全不能使他在履行自己職責時具有獨立、自信和尊嚴的感覺，相反地，却从他那里夺去了这方面的任何刺激力量，那

末我們还能够希望这个將成为你們橫行霸道的奴隶的人对被告公道無私嗎？如果只有踢馬刺才能使这个人完成自己的职责，而這些踢馬刺又正是帶在你們脚上，那末沒有帶任何踢馬刺的被告將会是什么命运呢？既然你們也不能对看守人实行足够严格的监督，那末国家或被告又怎能监督他呢？“林木看守人即使只完成自己的一半职责，他也总会找到足够的辯解理由，使別人对他無法采用关于免职事宜的第五十六条。”——这种在职务不变的情况下應該發生(按照你們的意見)的情况，难道在职务可变时反而不会發生嗎？如果他完成自己职责的一半，——保护你們的利益，难道你們就不庇护他嗎？

对林木看守人过分天真的信任轉变为对他不滿、吹毛求疵和不信任，这給我們揭露出事情的本質。你們并不是对林木看守人，而是对你們自己表示这样大的信任，并且还要求国家和森林条例違反者把信任你們当做自己的信条。

林木看守人的职位、誓言和良心不是被告对付你們的保障，不是的，你們的法的意識、仁义道德、大公無私和节制有礼似乎才应当是被告对付林木看守人的保障。你們的监督是被告獨一無二的保障。由于你們蒙矚地想像着自己的优越性并沉溺于詩意的自我陶醉之中，因而建議有关方面把你們个人的品質当做对付你們的法律的工具。我要承認，我不同意这种对林木占有者的浪漫看法。我根本不認為个人應該成为对付法律的保障；相反地，我認為法律應該成为对付个人的保障。身为崇高的立法者而一分鐘也不能超脫狹隘、实际而卑鄙的自私心理，不能达到普遍和客觀观点的理論高度，一想到將来的亏损就全身發抖，为了保护自己的利益可以不擇手段，对于这些人，即使是最無羈的幻想，能够設想他們会在实

际危險面前一变而为哲人嗎？然而，任何人，甚至最优秀的立法者也不應該把他本人摆在受他保护的律法之上。任何人都無权命令別人对自己投信任票，因为这种投票对第三者包含着后果。

下述事实就可表明，你們是否有权要求对你們表示特别的信任。

一位城市代表宣称：“他必須反对第八十七条，因为該条的决定只会引起不着边际的和毫無目的的調查，而且这种調查是違背人身自由和貿易自由的原則的。决不能在尚未証明确有犯罪行为之前就認為某人是罪犯而立刻假定犯罪行为。”

另一位城市代表說，这一条應該刪掉，因为“任何人都應該說明他的木柴的来处”这一条煩累人的决定（根据这项决定，任何人都被怀疑为盜窃者或窩贓人），是对公民生活的粗暴的侵犯和侮辱。但这一条被通过了。

如果人們必須在不信任的原則对自己有害的地方宣布不信任的原則，而在信任的原則对你們有利的地方宣布信任的原則；如果他們的信任和不信任必須用你們私人利益的眼睛来观察并以你們私人利益的心灵来感受，那末你們对人們的要求就太不合情理了。

他們还搬出一个理由来反对終身任命，至于这个理由会不会招来極端的輕視或嘲笑，现在还很难說。

“私人自由意志受到这样的限制也是不能容忍的；因此，只能允許可更換的职位。”

当然，这是一个令人愉快而又出人意料的新的說法：人具有一种可以不受任何限制的自由意志。到現在为止，我們所听到的格言很像多多那古代神托所的預言，因为兩者的根据都是树木。但是，自由意志並沒有等級的特性。我們究竟应如何来了解这一突

轉急變的思想表現呢？要知道，我們在思想方面所遇見的只是些拿破崙的追隨者。

林木占有者的意志要求給予它自由，使它能以最方便、最經濟而又最合意的辦法來對付森林條例違反者。這種意志希望國家將犯人交給它私自處理。它要求 *plein pouvoir* [全部職權]。它並不是反對限制自由意志，而是反對那種限制過嚴的辦法，因為這種辦法不僅涉及到森林條例違反者，而且還觸犯了林木占有者。難道這一自由意志不希望有很多的自由嗎？這還不是極端自由的、非常自由的意志嗎？在 19 世紀，居然有人敢“這樣地”限制那些頒布法律的私人的自由意志，這不是一件聞所未聞的事情嗎？這確是一件聞所未聞的事情。

頑強的改革者(自由意志)也被歸入由利益的詭辯牽着鼻子走的那一大串有憑有據的論據里了。然而，這一自由意志應該精通各種巧妙的手法：它應該成爲一種小心翼翼而忠心耿耿的自由意志，它應該善於律己，使自己去迎合那些享有特權的私人的恣意妄爲。自由意志總共才被提到過一次，但就在這僅有的一次中，它卻表現得像一個強悍的粗人，竟用木棒去打擊合理意志的精神。實際上，當意志像鎖在大槳船上的奴隸那樣被鎖在渺小而自私的利益上時，這種精神還需要什麼呢？

下面這個把我們所考察的關係弄得頭腳倒置的意見中集中地表現了整個這一議論的頂點：

“讓王室森林中的林務官是終身任命的吧；但在鄉鎮和私人方面，這種做法還非常值得懷疑。”

好像唯一值得懷疑的並不是私人的僱人代替了國家官員這件事！好像終身任命倒不是用來對付那些值得懷疑的私人！“沒有比

廢話的邏輯更惡劣的東西”，也就是說，沒有比自私的邏輯更惡劣的東西了。

把林木占有者的奴僕變為國家權威的代表的一種邏輯，使國家權威變成林木占有者的奴僕。整個國家制度和各種行政機構的作用都應該脫離常規，都應該淪為林木占有者的工具；林木占有者的利益應該成為左右整個機構的靈魂。一切國家機關都應成為林木占有者的耳、目、手、足，為林木占有者的利益探聽、窺視、估價、守護、逮捕和奔波。

委員會建議將下述要求添在第六十二條的後面：違法者無力賠償時，需由收稅人、鄉鎮長及兩個當地人加以證明。一位鄉代表認為，收稅人參與此事是和現行立法相抵觸的。顯然，這一情況並沒有引起絲毫注意。

在討論第二十條的時候委員會建議：

“萊茵省的合法林木占有者應有權將判處勞役者交給本地政權機關，以使用這些勞役者的工作相應地頂替林木占有者對鄉鎮所應盡的修繕公共道路的義務。”

反對的意見是：

“鄉鎮長不能成為個別鄉鎮成員的庶務官，受罰者的工作也不能抵償那種應由僱傭短工或僕人來完成的工作。”

報告人指出：

“雖然迫使乖戾、凶狠的森林條例違反者進行勞動對鄉鎮長先生確是一件繁重的事情，但這些官吏的職責就是要使自己治下的那些不順從而心術不良的人安分守己；使違法者改邪歸正難道不是一種高尚的事情嗎？村里還有誰比鄉鎮長先生更有辦法來做這件事呢？”

騙子手總是裝出一副提心吊膽的和極其悲傷的樣子，

以喚起那些慈善心腸的同情，
而小兎朗培比別人分外地悲傷。⁶⁵

省議會通過了這個議案。

為了使林木占有者老爺不花分文就盡到自己對鄉鎮的義務，善良的鄉鎮長先生應該擔起這付重擔，應該干這件高尚的事情。根據這一點林木占有者就可以把鄉鎮長當做高級廚師或高級僮官來使喚了。難道鄉鎮長把自己臣民的廚房和地窖收拾得井井有條不是一件高尚的事情嗎？但是服刑的犯人並不受鄉鎮長支配，而是受獄卒的支配。如果鄉鎮長由鄉鎮的代表人變成了個別鄉鎮成員的庶務官，如果他由鄉鎮長變成感化院的院長，難道這不有失他作為鄉鎮長的權力和尊嚴嗎？如果將鄉鎮其他自由成員為公共利益而進行的誠實勞動貶低為替個別人賣力的勞役，難道這不是對這些鄉鎮成員的一種侮辱嗎？

但是，揭發這種詭辯完全是多餘的。讓報告人先生本人給我們談談，那些飽經世故的人們是怎樣評價仁義道德的詞句的。在他的報告中，**林木占有者**以這樣的口吻教訓滿口仁義道德的**土地占有者**：

“假若地主田里的麥穗被人割走了，那末小偷會說：‘我沒有吃的，所以我才從你那一塊地裡拿走了幾棵麥穗。’同樣，偷林木的人也會說：‘我沒有柴火，所以我才偷林木。’地主有刑法第四四四條的保護，該條規定割麥穗者處兩年至五年的監禁。而林木占有者卻沒有這樣強有力的保護。”

最後一句話所流露出來的妒嫉而抱屈的心情，充分表明了林木占有者的信念。為什麼當問題牽涉到我的利益時，你這個土地占有者就如此寬宏大量呢？因為你的利益已經有人照管了。這樣一來，任何錯覺都沒有了！寬宏大量或者是分文不值，或者是有所

进益。因此你这个土地占有者要想欺騙林木占有者是騙不了的！而你这个林木占有者也休想欺騙乡鎮長吧！

單單这一段插曲已可証明，如果我們的辯論根本沒有証明这里的仁义道德动机只不过是一場空話，那末，“高尚的事情”在我們的辯論中就沒有多大意义了。但利益連空話也是吝惜的。只有在空話有用，空話会帶來不少好处时，利益才会編造空話。那时，利益便能說会道起来，血液也在它的血管中沸騰起来。这时，甚至那損人利己的高尚事情、那种阿諛逢迎和甜言蜜語的恭維話也会多起来。而这一切的一切都是被用来达到下述目的：把違反森林条例的行为变为流向林木占有者荷包里的金錢，把森林条例違反者变成一項收入，使自己获得更有利的投資机会，因为对林木占有者來說，違法者已成为資本了。这里所談的并不是为了違法者濫用乡鎮長的效勞，而是为了林木占有者濫用乡鎮長的效勞。就是当人們偶尔順便提到違法者渺茫的幸福时，林木占有者的幸福也得到絕對保証。命运的偏爱多么奇怪，事情多么令人惊异呵！

还有一个例子說明报告中所掺杂的这些人道格言：

报告人：“法国的法律不知道用林中强迫劳动来代替监禁，但是他（报告人）認為这样的代替是一項英明而有益的措施，因为监禁并不是时时都能使犯人改过，相反地，却常常使人腐化。”

从前，需要宣判無罪者为犯人时，監獄曾被認為是**好东西**；这种看法在当时曾与另一位代表的說法發生矛盾，这位代表在說到撿枯枝的人时会指出，說这些人在監獄中会和职业小偷搞在一起。而現在感化院忽然变成腐化院了，这是因为在目前說監獄起腐化作用对林木占有者有利。他們把犯人的改造了解为**利息的改善**；給林木占有者帶來这笔利息——这也是罪犯的高尚使命。

利益是沒有記憶的，因为它只考慮自己。它所念念不忘的只是一件東西，即它最關心的東西——自己。矛盾毫不使它惶惑不安，因为它不會和自身發生矛盾。它是經常隨機應變的說唱者，因为它沒有現成的一套，而只會應景編詞。

可是，道德的和法的根據僅僅是

我們這群傻瓜在舞會上，
稱之為裝飾物的那種東西。

詭計是利益用來進行狡辯的伎倆中最活動的因素。在這些詭計中我們發覺有兩條在辯論中經常被當做基本範疇而重復着，這就是“良好的動機”和“有害的後果”。我們看到，忽而是委員會的報告人，忽而是省議會的某一議員，他們以保護人的身分出面保護一切具有二重意義的規定，使其不受反對意見的攻擊，他們所用的擋箭牌是說這一規定的用意周密、明達善良。我們看到，凡是從法的根據中引伸出來的結論，常常被借口後果有害和招致危險而遭否定。現在，我們來談一談這些變幻莫測的詭計，談談這些百般周密、萬無一失的 *par excellence* [最道地的] 詭計。

利益知道怎樣誣蔑法，——它指出法在外部世界將會產生的各種有害的後果；但是，它也善於用良好的動機，也就是善於通過深入不公平的內部精神世界的方法來粉飾不公平。法在外部世界的壞人之間產生惡劣的後果，而不公平卻發源于決定它的那種高尚人物內心的良好動機。但是，無論這個或那個，即無論良好的動機或有害的後果，都有一個共同的特征：它們觀察事物時不是觀察事物的本身，它們不把法當做獨立的對象，而是離開法，把我們的注意力或者引到外部世界去，或者引到自己的理性中去，從而在法的背後大耍花招。

什么是有害的后果呢？我們的全部說明都指出，这决不應該了解为对国家、对法律、对被告有害的后果。下面我們將用几句话清楚地表明，所謂有害的后果并不是指那些对**公民安全**有害的后果。

我們从省議員本人那里已經听到：关于“任何人都應該說明他的木柴的来处”这一決議，是对公民生活的一种粗暴的侵犯和侮辱，它使每一公民遭到肆意的、煩累的挑剔。另一決議則宣称每一个藏有偷来的木柴的公民都是小偷，尽管有一位代表声明道：

“这一決議对于某些誠实人說来会是一种危險。只要有人向隔壁某家的院子扔几塊偷来的木柴，就会使無辜的人受到审判。”

第六十六条規定，凡購買非專賣扫帚者，一律監禁四个星期至兩年。城市代表对这一条提出下列意見：

“本条使爱北斐特、連涅浦和佐林根三个地区的全体居民都有坐牢的危險。”

最后，獵場警察和森林警察的監督和管理不仅被宣布为軍人的权利，而且被宣布为他們的义务，虽然刑事訴訟規章第九条只提到受国家檢察官監督的官吏；国家檢察官可以直接控告官吏，而軍人則不在此例。上面这种規定既威胁着法庭的独立，也威胁着公民的自由和安全。

所以，这里指的有害后果完全不是对公民安全而言，相反地，公民安全的本身却被看做具有有害后果的一种情况。

究竟什么是有害的后果呢？凡危害林木占有者利益的东西就是有害的。所以，如果法的后果对林木占有者是無利的，那末，这就是有害的后果。在这种場合下，利益是有远見的。如果以前肉眼看得見的东西而它却看不見，那末，現在甚至只有用显微镜才看得清楚的东西它也看得見了。整个世界对它說来是眼中釘，这个

世界之所以充滿危險，是因為世界並不是某一獨特利益的天下，而是許許多多利益的天下。私人利益把自己看做世界的最終目的。這就是說，如果法不實現這個最終目的，那末它就是和目的相矛盾的法。對私人利益有害的法，因而也就是具有有害後果的法。

但是，良好的動機也許比有害的後果好些吧？

利益不是在思索，它是在打算盤。在它看來，動機只起着數目字的作用。動機是消滅法的根據的刺激物；有誰會懷疑從私人利益那里可以充分地找到這種刺激物呢？動機的優點就在於它能適應每一個別情況的靈活性，它會用這種靈活性把事情的客觀本質推到次要的地位，並用幻想安慰自己和別人，好像不需要考慮好事，只要干壞事時抱著一種善良的想法就夠了。

我們繼續中斷了的綫索，首先來談談對推薦給鄉鎮長先生做的高尚事情的若干補充。

“委員會建議將第三十四條修改如下：如果被告要求傳訊看守人制作筆錄，那末他應預先向林務法庭繳納與此有關的一切費用。”

國家和法庭不應當無酬地為被告的利益做任何事情。必須預先向它們繳費，顯然，這也就使前來告發的看守人和被告之間更難於當面對質了。

高尚的事情！獨一無二的高尚事情！半個王國都擁護這件高尚事情！但是鄉鎮長先生卻應該把法案中所指的這件唯一高尚的事情辦得有利於林木占有者老爺。鄉鎮長是高尚事情的體現者，是它們的化身，在鄉鎮長先生由於同情心和自我犧牲精神而肩負起來的那副重擔中，所有這些高尚事情都毫無遺漏地體現出來，並最終地完成了。

如果說鄉鎮長先生為了國家的福利和犯人精神上的安謐，應

該比他應做的多做一些，那末，難道林木占有者老爺們為了同樣的福利就不應該為自己的利益少要求一些嗎？

可能以為這個問題在以前分析過的那部分辯論中已經得到了回答，但這是錯誤的。現在我們來看看懲罰的規定。

“一位貴族代表認為，林木占有者即使（除了價值賠償以外）還得到罰款，但這仍不夠補償他的損失，因為這筆罰款不是隨時都可以得到的。”

一位城市代表指出：

“這一條（第十五條）會產生很不體面的後果。這樣，林木占有者便得到三重補償：價值，然後是4倍、6倍以至8倍的罰款，最後是損失的特別補償；這種特別補償往往是任意規定的，是誇大事實的結果。這位代表認為，無論如何必須規定：把這種會引起爭論的特別補償的要求應立刻提交林務法庭，並由該法庭的判決確定這種要求。根據事情的本質得出的結論是：要證明損失，必須提出特別的證據，不能單憑一份筆錄。”

針對這個反對意見，報告人和另一位省議員解釋了這裡所提到的額外價值是怎樣在他們所指的情況下取得的。這一條被通過了。

罪行變成了彩票，林木占有者甚至可能僥幸中彩。他能夠得到額外價值，因為即使他所得的只是被竊物的價值，但是由於4倍、6倍以至8倍的罰款，所以他的行當仍然是有賺無賠；如果他所獲得的不只是價值，同時還有損失的特別補償，那末這種4倍、6倍以至8倍的罰款無論如何都成為一項純利潤了。既然貴族等級的代表認為應得的罰款往往由於征收不到而無足夠保證，那末，除罰款外再索取價值和損失補償決不會更便於征收罰款。儘管如此，我們仍看到有人在設法使被告的這筆欠款不致落空。

林木占有者除了像現在這樣使犯罪變成利息外，還會有更好

的办法来保护自己的林木嗎？他像一个巧妙的指揮官，把对方的进攻变成了胜利和贏得优势的可靠保證，因为就是林木的額外价值(这种經濟上的幻想)也由于盜窃而变成某种实体了。对于林木占有者來說，不仅應該保障他的林木，而且还应保障他在林木上所进行的投机勾当。而他自己却以不給国家任何报答来表达他对国家(它的代办)所極易尽到的忠誠。將罪行的懲罰由法对侵犯法的胜利变成私欲对侵犯私欲的胜利，——这真是异想天开。

然而，我們提醒我們的讀者要特別注意第十四条，因为它迫使我們放弃关于 *leges barbarorum* 即野蛮人的法律的習慣看法。懲罰本身作为法的恢复，当然應該不同于价值的賠償和損失的补偿，不同于私有財產的恢复；但是，懲罰却由公众的懲罰变成对私人的金錢賠償了；罰款并未归入國庫，而是落入林木占有者的私囊。

虽然有一位城市代表說：“这是和国家的尊严及公平的刑事訴訟的原則相抵触的”；但是为了維護林木占有者的利益，一个貴族代表仍旧向省議會呼吁权利感和公平感，也就是呼吁特殊的权利感和公平感。

野蛮人往往是强迫干下某种罪行的人給受害人一定的金錢賠償(罰金)。公众懲罰这一概念同那种把罪行只看做侵犯个别人的权利的观点正相对立。應該再找出一种人和理論，使它們能授权私人兼施私人懲罰和国家懲罰。

大概是極端的 *qui pro quo* [混乱] 使等級會議陷入了迷途。而被賦予立法权力的林木占有者也就把自己作为立法者和林木占有者的作用混同起来。一次他(作为林木占有者)强迫小偷因偷林木而賠錢給他，另一次他(作为立法者)强迫小偷因犯罪意圖而付給他罰款，而且很湊巧，兩次的錢都为林木占有者所得。因此，我

們看到的不是一種普通的 *droit des seigneurs* [領主權]。我們通過公權時代到達了加倍的、倍增的世襲權利時代。世襲領主對否棄他們的要求的時代進步加以利用，以便竊取野蠻人世界觀所固有的私人懲罰和現代人世界觀所固有的公眾懲罰。

由於價值賠償和特別補償，林木偷竊人和林木占有者間的關係終止了，因為過去那種違反森林條例的行為現在已經徹底清算。小偷和私有者已各歸原位。林木占有者的利益之所以在林木被竊時受到損失，只是因為林木遭到了損失，而不是因為權利受到了侵犯。只是罪行的可以感覺的那一面觸犯了林木占有者的利益，犯罪行為的實質並不在於侵害了作為某種物質的林木，而在於侵害了林木的國家神經——所有權本身，也就是在於實現了不法的意圖。難道林木占有者對小偷的合法思想也有私人要求嗎？既然不是懲罰犯罪思想，那末加倍懲罰重犯是什麼意思呢？難道林木占有者可以在他沒有任何權利提出私人要求的地方提出私人訴訟嗎？林木占有者是不是在林木被竊之前體現了國家呢？沒有，但是他在林木被竊之後就成為國家的化身了。林木具有一種奇怪的特性：只要它被偷竊，它的占有者就馬上獲得各種前所未有的國家特性。要知道，林木占有者只能收回從他那里奪去的东西。如果把國家交還給他——而且真的把國家交還給他，因為他除了私人權利外，還獲得處理違法者的國家權利，——那就是說，國家也是他的失竊物了，這就是說，國家原是他的私人財產。林木偷竊人好像第二個克里斯托弗爾^①，他不僅背走了偷來的木柴，而且也背走了國家。

^① 克里斯托弗爾相傳是一個身長 12 英尺的巨人，他曾背着耶穌變成的小孩涉過一條大河。——譯者注

公眾懲罰是罪行與國家理性的調和，因此，它是國家的權利，但這種權利國家不能轉讓給私人，正如同一個人不能將自己的良心讓給別人一樣。國家對犯人的任何權利，同時也就是犯人对國家的權利。任何中間環節的插入都不能將犯人对國家的關係變成對私人的關係。即便假定國家會放棄自己的權利，即自戕而亡，那末，國家放棄自己的義務將不僅僅是一種放任行為，而且是一種罪行。

可見，林木占有者既不能從國家獲得公眾懲罰的私人權利，同時他本身也沒有任何的懲罰權利。但是，如果我沒有合法要求而把第三者的罪行變成收入的主要來源，難道這樣我不就是他的同謀者嗎？難道僅僅因為他受懲罰，而我則坐享犯罪的甘美果實這一點我就更不是他的同謀者嗎？如果私人濫用自己立法者的職權來竊取國家權利，那末他的罪名並不因他借口第三者的罪行而減輕。盜用公家的即國家的金錢是一種國事罪，難道罰款不也是公家的即國家的金錢嗎？

小偷盜竊了林木占有者的林木，而林木占有者就利用小偷來盜竊國家本身。第十九條會證明這一點確實是多麼正確；這裡不僅要罰款，而且還要被告本人。第十九條將森林條例違反者完全交給了林木占有者，森林條例違反者必須為他完成林中強迫勞動。有一位城市代表認為，這“會引起許多的不便。他只注意到在問題牽連到異性時這種懲罰方法會發生的危險。”

一位貴族代表做了值得流傳千古的回答：

“在討論法案時預先討論和明確規定它的各項原則是必要而合理的，但既然這一點已經做了，就無須在討論每一個別條款時再回頭來談這些原則。”在他發言之後，這一條便一致通過了。

只要巧妙地把坏原則作为出發点，那末你們就会为坏結論找到可靠的法的根据。虽然你們可能想到，原則的不适当正是表现在它的結論的缺点上，但是，只要你們識多見广，你們就会懂得，聪明人是善于尽量利用他曾成功地获得的东西的。唯一使我們惊异的是，为什么林木占有者無权用林木偷窃人来生自己的火爐。因为这里談的不是权利，而是省議會随便当做根据的原則，所以也不妨做出这种結論。

和剛剛确定的信条完全相反，只要大致回顧一下就可了解，在考察每一条文时重新討論原則是多么必要，——要知道，在对这些看来相互間沒有联系并保持着相当距离的条文进行表决时，一个接着一个的決議也就偷偷地溜过了。第一个決議一旦通过，那末，第一个借以通过的那种幌子后来也就扔掉不用了。

在討論第四条的时候，曾談到赋予前来告發的看守人以估价权的問題，一位城市代表指出：

“如果关于罰款繳归國庫的議案不能通过，那末目前所审查的決議就会加倍的危險。”

显然，林木看守人为国家估价并不像为自己的主人估价那样想抬高價錢。但是人們極其巧妙地規避了对这一点的討論，而且裝出一副样子，好像將罰款給予林木占有者的第十四条可以丢开似的。这样一来，第四条就通过了。表决了十条之后，終于輪到了第十四条；这一条使第四条的涵义有了变化和帶有危險性。然而这一联系却完全被忽視了，第十四条通过了，于是罰款就落入林木占有者的私囊。这一說法所引用的主要的和唯一的根据，就是林木占有者的利益，在林木占有者看来，照价賠償被窃物的价值似乎还不是足够的补偿。但在第十五条中他們又忘了罰款已被表决归

林木占有者所有，因而又為林木占有者發布命令：除照價賠償外，還給予特別補償，因為：他本可以得到某些額外價值，——就好像這種額外價值並沒有作為罰款落進他的口袋一樣。甚至还指出說，罰款不是隨時都能收到的。由此可見，起初他們還裝裝樣子，好像只是在罰款方面他們才想占用一下國家的地位，但在第十九條中就原形畢露了，他們不僅要罰款，而且要犯人，不僅要人的錢袋，而且還要人本身。

在這裡，欺騙的方法是露骨的、赤裸裸的、甚至有意不加掩飾，因為它已經毫不猶豫地宣布自己是原則了。

顯然，照價賠償和特別補償只給予了林木占有者一種對森林條例違反者提出私人訴訟的權利，這種訴訟林木占有者可以向民事法庭提出。如果森林條例違反者無力付款，那末，林木占有者所處的情況也不過和任何一個擁有無力還賬的債務人的債權人一樣，當然，這種情況並不賦予債權人以強迫債務人勞動、服勞役，一句話，使債務人處於暫時的奴隸狀況的權利。那末林木占有者提出這種要求是依據什麼呢？罰款。正如我們看到的，林木占有者既然把罰款據為己有，那他除自己的私人權利外，還把懲治森林條例違反者的國家權利也據為己有，而且佔據了國家的地位。但是，林木占有者在把罰款劃歸己有後，却巧妙地掩蓋了他把懲罰權利本身也劃歸己有的事實。過去他談到罰款只不過當做金錢來談，而現在他所指的罰款就是懲罰，並且還揚揚得意地承認，他利用罰款把公權變成了自己的私人財產。這個犯罪的、可恨的結論沒有引起畏懼而被拋棄，却因為它是一個結論而被利用着。雖然一個正常人的理智肯定說，把某一公民當做臨時的農奴而使他完全受另一公民的支配，這是和我們的法背道而馳的，而且也是和所

有的法背道而馳的。但是，关于这点，他們却聳聳肩膀回答道，原則早已討論過了，——虽然实际上既沒有原則，也沒有討論。这样一来，林木占有者便利用罰款，偷偷地將森林條例違反者本人窃归己有了。只是第十九条才暴露了第十四条含糊其詞的地方。

因此，我們看到，第四条由于第十四条本不应成立，第十四条由于第十五条本不应成立，第十五条由于第十九条本不应成立，而由于第十九条表现出罰款原則的一切缺点，从而使它本身和整个罰款原則都不能成立。

divide et impera〔分而治之〕的原則被运用得再妙不过了。討論前一条时不想下面一条，而审察下一条时又忘記了前一条。这一条已經討論過了，而那一条还没有討論，因此，由于根据完全相反，兩条都凌駕于任何討論之上了。但是，“維護林木占有者利益的权利感和公平感”乃是一項公認的原則。这种权利感和公平感同維護另外一些人的利益的权利感和公平感正相对立；这些人的財產只是生命、自由、人道以及除自身以外一無所有的公民的称号。

瞧，我們扯得太远了。——林木占有者拿一塊木头換得了曾是人那种东西。

夏 洛 克

博学多才的法官！判得好！来，准备！

鮑 細 霞

且慢，还有別的話哩。

这約上并没有允許你取他的一滴血，

只是写着“一磅肉”；
所以你可以照約拿一磅肉去，
可是在割肉的時候，
要是流下一滴基督徒的血，
你的土地財產，
按照威尼斯的法律，
就要全部充公。

葛萊西安諾

呵，公平正直的法官！
听着，猶太人；
呵，博學多才的法官！

夏洛克

法律上是這樣說嗎？

鮑細霞

你自己可以去查查看。⁶⁶

現在，你們也就會看到它了。

你們根據什麼要求把森林條例違反者變成自己的農奴呢？根據罰款。我們已經指出你們沒有權利得到罰款。但是，我們且不談論這個。你們的基本原則是什麼呢？就是要保證林木占有者的利益，即便因此毀滅了法和自由的世界也在所不惜。你們認為天經地義的原理，是森林條例違反者應當用一切方法來賠償你這位林木占有者所遭受的損失。你們這種陳舊而愚蠢的論據實在腐朽，只要健全的理智吹它一下，就會化為灰燼了。

国家可以而且應該說：我担保法不發生任何意外。在我这里只有法才是永恒不灭的，所以我用消灭罪行来向你們証明罪行的死亡。但是国家不可以說也不應該說：我担保私人利益、一定的財產存在、林区、树木、枝枒（和国家相比，最大的树木也大不过枝枒）不会發生任何意外，担保它們永恒不灭。国家不能够違反事物的本性，不能够保护有限东西不受其所从屬条件的影响，不遭受意外。国家不可能担保你們的財產在罪行發生以前不發生任何意外，同样，罪行也不可能把你們的財產的这种不稳定性倒轉过来。你們的私人利益能够受到合理的法律和合理的預防措施的保障，这說明国家無論如何都是保障你們的私人利益的，但是关于你們向犯人提出私人訴訟的問題，国家除一切私人的訴訟权、即民事訴訟所赋予的申辯权而外，不能承認其他任何权利。如果这样一来你們因犯人無支付能力而不能获得补偿，那只能說，取得补偿的任何合法方法都沒有了。世界不会因此越軌，国家也不会离开陽光照耀的正义大道，你們也應該知道，世上的一切都是暫时的，然而由于你們万分虔誠，你們未必認为这是一件有趣的新聞，并且它也不会比風暴、火灾、瘧疾更使你們惊奇。倘若国家想把犯人变为你們的暫时的农奴，那它就会为你們的有限的私人利益而牺牲永恒不灭的法。这样它也就向犯人証明了法的灭亡，虽然惩罚本應該是法不灭的証明。

在菲力浦国王时期，安特衛普只要淹沒自己的領地，便能够輕而易举地阻止住西班牙人的进攻，但屠戶行会却不同意这样做，因为牧場上牧放着該行会肥壯的牛群。⁶⁷ 你們要求国家放弃自己的精神領地，仅仅是为了替你們的木头报仇雪恨。

我們还必須从第十六条中引几点次要的來說一說。有一位城

市代表指出：

“根据現行的立法，八天監禁等于 5 塔勒的罰款。沒有充分理由違背这一点。”（即規定把八天改成十四天。）^①

委員會建議對這一條補充如下：

“無論如何監禁不得少於二十四小時。”

當有人指出這一最小限度也太大了時，一位貴族等級的代表就反對道：

“在法國林木法中，沒有比三天更輕的懲罰。”

省議會忽而反對法國法律，於是不用八天監禁而用十四天監禁來代替 5 塔勒，忽而又崇拜法國法律，因而當場反對以二十四小時監禁代替三天監禁。

上面提到的那位城市代表繼續說：

“以十四天監禁代替 5 塔勒罰款的作法，至少對於那些決不能當做罪行而嚴加懲罰的偷竊林木的行為來說，是非常殘酷的。這會造成這樣的結果：能夠以金錢贖脫的有錢人只會受到普通的處分，而窮人則要受到加倍的懲罰。”

一個貴族代表指出，克列維近郊之所以發生許多違反森林條例的事件，就是為了到拘留所去領監獄口糧。難道這個貴族代表不正是證明了他想推翻的事實，即正是飢餓和無家可歸才迫使人們違反森林條例嗎？難道這種可怕的窮困是加重罪名的根據嗎？

仍是那位城市代表繼續講道：

“縮減口糧在這裡遭到了譴責，它是一種異常殘酷的措施，而且在強迫勞動的情形下也是根本行不通的。”

^① 括弧裏的話是馬克思的。——譯者注

把口粮縮減为**面包和水**这种殘忍的做法，引起許多代表的憤慨。但有一位乡代表却宣称，特利尔專区已实行了縮減口粮，在那里，这是一种**非常有效的措施**。

为什么这位敬爱的發言人恰好是把**面包和水**、而不是把省議會談論得如此之多和如此之动人的**宗教感的加强**看做特利尔專区收到良好效果的原因呢？誰又能够設想得到，**面包和水**是真正的救命良藥呢？就一些辯論来看，可以認為英国的“**聖者議會**”⁶⁸又复活了。結果怎样呢？代替禱告、信賴和贊美詩的是**面包和水**，是監獄和林中的强迫劳动！过去，省議會为了在天堂中給萊茵省居民准备好一个栖身之所，曾多么不吝惜华丽的辞藻呀！而現在它又多么不厭其煩地說些好听的話，为的是把整个萊茵省的居民用刑棍驅赶到林中去做强迫劳动而只給他們一点**面包和水**，——就是荷蘭的种植場主对他的黑奴也不会想到这样做。这一切証明了什么呢？只証明了一点：**誰不想做人道者，誰就容易成为聖者**。下述这一点也應該从这个意义上来了解：

“有一个議員認為第二十三条是**不人道的**；但这一条仍被通过了。”

除了“**不人道的**”这一断語外，关于这一条我們再不知道別的了。

我們的全部叙述指出，省議會是怎样把行政当局、行政机构、被告的生命、国家的思想、罪行和惩罚降低到**私人利益的物質手段**的水平。因此，很自然就把**法庭的判决**只看做一种手段，而把判决的**法律效力**看做一种多余的形式。

“委员会建議从第六条中刪掉‘**具有法律效力**’等字样，因为采用这类字眼就使得林木偷窃人有可能逃脫再犯时所应受的更严厉的惩罚，如果判决是

在他未出庭的情況下做出的話；但是許多代表都反對這一點，他們說，必須反對委員會關於從法案第六條中刪掉‘具有法律效力的判決’的建議。這裡（也如同在條文中一樣）給判決做出這樣的標記，當然不是沒有法律根據的。如果法官的任何判決都足以作為加重懲罰的根據，那末，加重懲罰屢犯者的意圖當然就會實現得非常輕率和頻繁了。但是，應該不應該為了報告人在這裡所提出的**保護林木的利益**而犧牲**法的重要原則**，這還需要考慮。為了使尚未具有法律效力的判決具有合法判決的性質而破壞訴訟法的無可非議的基本原則的做法，是不能同意的。另一位城市代表也提議拒絕委員會的修改。他認為這種修改違背了刑法原則，因為根據刑法原則，在初次懲罰尚未由具有法律效力的判決確定之前，不能採取加重懲罰的辦法。報告人反對這一點說：‘所有這些辦法都是例外的法律，所以，像提出來的這種例外的辦法也是許可的。’委員會關於刪掉‘具有法律效力’字樣的這一建議被採納了。”

判決僅僅是為了斷定再犯而存在的。對於貪得無厭的、到處鑽營的私人利益來說，**審判形式**是迂腐的法律儀式在它面前設置的累贅而多餘的障礙。審判程序只不過是一支負責把敵人押解到牢獄里去的可靠的護送隊，它只是執刑的準備。如果審判程序想超出這一點，它就會被人封住嘴巴。自私自利的恐懼心情非常細心地探尋、估計和思考：敵人可能怎樣利用法的根據，而這種根據——不可避免的禍害——是它和敵人發生衝突時不得不利用的。他們力圖採取最有預見的反機動來防止敵人的活動。因此，他們就和法，即肆無忌憚的私人利益的障礙物發生了衝突，而法也就被看做一種障礙。他們力圖和法訂立合同，並到處和法討價還價，設法從它那裡贏得某一基本原則。他們向它哀求利益的法，並以此來麻醉它。他們拍拍它的肩膀並輕聲細語地說道，這是例外，沒有沒有例外的條例，看來他們在力圖使法對敵人採取恐怖手段和進行無端指摘，從而獎勵法的模稜兩可的、可伸可縮的良心，——也就是他們在對待作為被告的保障和獨立對象的法時

所表現出來的良心。法的利益只有當它是利益的法時才能說話，一旦法的利益和這位神聖的高尚人物發生抵觸，它就得閉上嘴巴。

親自懲罰過人的林木占有者做得十分徹底，現在他竟親自進行審判了，因為當他把不具有法律效力的判決宣布為合法時，他儼然是一位法官了。如果認為在立法者偏私的情況下可以有公正的法官，那簡直是愚蠢而不切實際的幻想！既然法律是自私自利的，那末大公無私的判決還能有什麼意義呢？法官只能夠絲毫不苟地表達法律的自私自利，只能夠無條件地執行它。在這種情形下，公正是判決的形式，但不是它的內容。內容早被法律所規定。如果審判程序只歸結為一種毫無內容的形式，那末這樣空洞的形式就沒有任何獨立的价值了。在這種觀點看來，只要把中國法套上一個法國訴訟程序的形式，它就變成法國法了。但是，實體法卻具有本身特有的必要的訴訟形式。例如中國法里面一定有笞杖，和中世紀刑律的內容連在一起的訴訟形式一定是拷問，——以此類推，自由的公開審判程序，是那種本質上公開的、受自由支配而不受私人利益支配的內容所具有的必然屬性。審判程序和法二者之間的聯繫如此密切，就像植物的外形和植物的聯繫，動物的外形和血肉的聯繫一樣。審判程序和法律應該具有同樣的精神，因為審判程序只是法律的生命形式，因而也是法律的內部生命的表現。

狄東⁶⁹的海盜抓到俘虜後，就打断他們的手腳，以便保證自己控制他們。為了保證自己對森林條例違反者的控制，省議會不僅打断了法的手腳，而且還刺穿了它的心。我們認為省議會在恢復我們的訴訟法的某些部分方面，是毫無功績的。相反地，我們對於省議會在把不自由的形式賦予不自由的內容時所採取的那種公開和徹底的态度，必須給以應有的報答。既然有人把怕見天日的私

人利益的物質內容運進我們的法里，就必須賦予這種內容以相應的形式，即秘密的訴訟程序的形式，這樣，至少才不會引起和產生任何危險的、自滿的幻想。我們認為，目前萊茵省全體居民、首先是萊茵省的法律家的任務，是要特別注意法的內容，免得我們最終只剩下一副空洞的假面具。如果形式不是內容的形式，那末它就沒有任何價值了。

剛才提到的委員會的提案和省議會的同意投票，就是辯論的精華，因為保護林木的利益和我們自己的法律所規定的法的各項原則之間的衝突，在這裡也浸透了省議會的意識。所以省議會對下述問題進行了表決：應該為了保護林木的利益而犧牲法的原則呢，還是應該為了法的原則而犧牲林木的利益，——結果利益占了法的上風。整個法案甚至都被宣布為法律的例外，並由此得出一個結論：法律許可任何例外的規定。省議會只是做一做立法者忽略了的那些結論。凡是立法者忘了談法律的例外，而只談法律的地方，凡是在他貫徹法的觀點的地方，我們的省議會馬上就出來修正和補充他，並且凡是在法曾給私人利益制定法律的地方，它都讓私人利益給法制定法律。

這樣，省議會便徹底完成了自己的使命。它根據自己的任務，袒護了特定的私人利益並把它作為最終目的。如果說省議會踐踏了法，那末，這是它的任務直接產生的後果，因為，利益就其本性說是盲目的、無止境的、片面的，一句話，它具有不法的本能；難道不法可以頒布法律嗎？正如同啞子並不因為人們給了他一個極長的喇叭就會說話一樣，私人利益也並不因為人們把它抬上了立法者的王位就能立法。

我們以厭惡的心情注視了這些枯燥無味的和卑鄙庸俗的辯

論，但我們認為有責任用這個例子來說明，如果私人利益的等級代表一旦真被召來立法的話，對他們究竟能期待什麼。

我們再重復一遍：我們的等級代表已經執行了自己作為等級代表的使命，但我們却決不是想說他們這樣做是正確的。萊茵省的居民應該戰勝這些代表的等級，人應該戰勝林木占有者。法律不僅責成他們代表私人利益，而且還責成他們代表全省的利益，同時，不管這兩重任務是怎樣的矛盾，但在發生衝突的場合下，私人利益的代表應該毫不猶豫地為全省的代表犧牲。遵守法和法制是萊茵省居民的最大特點。但是不言而喻，私人利益既沒有祖國，也沒有全省，也沒有共同的精神，甚至連本土觀念也沒有。有一些異想天開的作家希望在私人利益的代表身上看到完美的理想、深邃的感情、以及個別和特殊道德形式的豐富泉源。然而事與願違，這些代表卻消滅了所有的自然差別和精神差別，把某種物質對象和屈從於它的某種意識加以不道德、不合理和冷酷無情的抽象，用這種抽象去代替這些差別。

在西伯利亞也像在法國一樣，林木仍然是林木，在堪察加也像在萊茵省一樣，林木占有者仍然是林木占有者。因此，林木和林木占有者本身如果要頒布法律的話，那末這些法律之間的差別將只是它們頒布的地方和書寫的文字不同而已。這樣下流的唯物主義，這種違反人民和人類神聖精神的罪惡，是“普魯士國家報”正向立法者鼓吹的那一套理論的直接後果，這一理論認為討論林木法的時候應該考慮的只是樹木和林木，而且總的來說，不應該從政治上，也就是說，不應該同整個國家理性和國家倫理聯繫起來來解決每一個實際任務。

古巴野人認為黃金是西班牙人的崇拜物。他們祝賀黃金，圍

着黃金轉圈歌唱，然後把它扔到大海里。假若古巴野人出席了萊茵省議會的會議，難道他們不會認為樹木是萊茵省居民的崇拜物嗎？然而下一次會議將會向他們表明：人們的拜物教就是動物崇拜。那時，為了拯救人，古巴野人將把**兔子**丟到大海里去。⁷⁰

卡·馬克思寫於1842年10月

按報紙原文刊印

載於1842年10月25、27、30日和
11月1、3日“萊茵報”第298、
300、303、305和307各號的附頁

原文是德文

署名：萊茵省一居民

論離婚法草案⁷¹

科倫 12 月 18 日。“萊茵報”對於離婚法草案採取了完全獨特的立場，可是直到現在為止，還沒有任何方面向我們證明“萊茵報”的立場是沒有根據的。“萊茵報”同意這一草案，因為它認為現行的普魯士婚姻法是不合乎倫理的，目前離婚理由的繁多和輕率是不能容忍的，現行的程序是有違這一命題的尊嚴的；而舊普魯士的整個訴訟程序也是這樣的。另一方面，“萊茵報”對於新草案提出了下列幾點主要的反對意見：（1）草案只是以簡單的修正代替了改革，因而普魯士法就被當做根本法保留了下來，這樣便表現出非常顯著的不徹底和不穩固；（2）立法不是把婚姻看做一種合乎倫理的制度，而是看做一種宗教的和教會的制度，因此，婚姻的世俗本質被忽略了；（3）草案所提出的程序缺點很多，而且是互相矛盾的各种因素的表面緩合；（4）應該承認，草案一方面存在着和婚姻概念相抵觸的警政一樣的嚴峻性，而另一方面，對所謂公正的見解却又表現出過分的軟弱；（5）整個草案的邏輯性很差，論點也不夠明確，不夠確鑿有力。

只要草案的反對者批評這些缺點的任何一點，我們在這一點上就贊同他們的意見，但是，和他們相反，我們決不贊同無條件地為從前的制度辯護。我們再一次重申我們已經表示過的意見：“如果立法不能明文規定什麼是合乎倫理的行為，那末它就更不能宣

布不合乎倫理的行为为法。”⁷² 当我们詢問这些反对者（他們不是教会見解的反对者，也不是上述其他缺点的反对者）他們的論断的根据是什么的时候，他們总是告訴我們那些不是自願結合的夫妻的不幸情况。他們抱着幸福主义的观点，他們仅仅想到兩個人，而忘記了家庭。他們忘記了，几乎任何的离婚都是家庭的离散，就是純粹从法律观点看来，子女的境况和他們的財產狀況也是不能由父母任意处理、不能讓父母随心所欲地来决定的。如果婚姻不是家庭的基础，那末它就会像友誼一样，也不是立法的对象了。可見，他們注意到的仅仅是夫妻的个人意志，或者更正确些說，仅仅是夫妻的任性，却没有注意到婚姻的意志即这种关系的倫理实体。立法者應該把自己看做一个自然科学家。他不是**在制造法律**，不是在發明法律，而仅仅是在表述法律，他把精神关系的內在規律表現在有意識的現行法律之中。如果一个立法者用自己的臆想来代替事情的本質，那末我們就應該責备他極端任性。同样，当私人想違反事物的本質任意妄为时，立法者也有权利把这种情况看做是極端任性。誰也沒有被强迫着去結婚，但是任何人只要結了婚，那他就得服从婚姻法。結婚的人既沒有創造也沒有發明婚姻，正如善于游泳的人沒有創造、發明水和重力的本性与規律一样。所以，婚姻不能听从已婚者的任性，相反地，已婚者的任性應該服从婚姻的本質。誰随便离婚，那他就是肯定任性、**非法行为就是婚姻法**，因为任何一个有理智的人都不会这样自命不凡，認為自己的行为是**一个人專有的特权**；相反地，每个有理智的人都会認為自己的行为是合法的，**一切人都可以这样做**。可是你們反对什么呢？反对任性的立法。但是你們在責备立法者任性时，不要把任性提升为法律。

黑格尔說：婚姻**本身**，就其概念說，是不能离异的，但仅仅就其

本身，即仅仅就其概念來說是如此⁷³。這句話完全沒有表明婚姻所具有的那種特殊的東西。一切倫理的關係，就其概念來說，都是不可解除的，如果以這些關係的真實性作為前提，那就容易使人相信了。真正的國家、真正的婚姻、真正的友誼都是牢不可破的，但任何國家、任何婚姻、任何友誼都不完全符合自己的概念。甚至家庭中的真實友愛和世界史上的實際的國家也都是可以毀滅的，同樣，國家中的實際的婚姻也是可以離異的。任何實際存在的倫理關係都不符合自己的本質，或者至少可以說，並不必須符合自己的本質。在自然界中，當任何存在物完全不再符合自己的職能時，解體和死亡自然而然地就會到來；當一個國家離開了國家的觀念時，世界歷史就要決定其是否還值得繼續保存的問題，同樣，一個國家也要決定在什麼條件下現存的婚姻不再成為婚姻。離婚僅僅是對下面這一事實的確定：某一婚姻已經死亡，它的存在僅僅是一種外表和騙局。不用說，既不是立法者的任性，也不是私人的任性，而每一次都只是事物的本質來決定婚姻是否已經死亡；因為大家知道，死亡這一事實的確定取決於事物的本質，而不取決於當事人的願望。既然在肉體死亡的時候你們要求確鑿的、無可反駁的證據，那末，立法者只有根據最無可懷疑的徵象才能確定倫理的死亡，這難道還不清楚嗎？因為保護倫理關係的生命不僅是立法者的權利，也是他的義務，是他的自我保存的義務！

要使人相信用以判斷某種倫理關係的存在已不再符合其本質的那些條件確定得正確而毫無成見，既符合科學所達到的水平，又符合社會上已形成的觀點，——當然，要能達到這一點，只有使法律成為人民意志的自覺表現，也就是說，它應該同人民的意志一起產生并由人民的意志所創立。對於離婚是贊助還是阻難，我還有

几句话要說。如果每一个外部的刺激，每一种伤害都足以摧毁自然界中的某一机体，那末你們是否还会認為这种机体是健康、結实而組織健全的呢？如果有人說，你們的友誼不能抵抗最小的偶發事件，有一点任性，它就要瓦解，而且把这說成是一种公理，难道你們就不觉得这是一种侮辱嗎？立法者对于婚姻所能規定的，只是这样一些条件：在什么条件下婚姻是允許离异的，也就是說，在什么条件下婚姻按其实質來說是已經离异了。法院判决的离婚只能是婚姻內部崩潰的記錄。立法者的观点是必然性的观点。因此，如果立法者認為婚姻足以承受种种冲突而不致丧失其本質，那他就是在尊重婚姻，承認它的深刻的合乎倫理的本質。对于个人願望的軟弱就会变成对于这些个人本質的殘酷，变成对于体現在倫理关系中的个人的倫理理性的殘酷。

最后，我們只能这样指出：誰責难实施严格的离婚法的国家（萊茵省也因为屬於这样一个国家而自豪）伪善，誰就是冒失。只有那些眼界沒有超越自己周圍的道德淪丧現象的人們，才敢發出这样的指摘。例如，在萊茵省，人們就認為这种指摘是滑稽的，或者更进一層，人們認為这些指摘証明倫理关系的概念也是可以取消的，而任何合乎倫理的事实則都可看做臆造和謊言。这就是那些并非为了尊重人而制定的法律的直接結果。这些法律所固有的缺点並沒有因为下列情况而消除：从輕視人的物質本性轉到輕視人的觀念本性，要人們盲目地服从超倫理的和超自然的权威而不要自觉地服从倫理的自然的力量。

卡·馬克思写于1842年12月18日

按报纸原文刊印

載于1842年12月19日“萊茵报”第353号

原文是德文

“萊比錫總匯報”的查封⁷⁴

“萊比錫總匯報”在全普魯士境內的查封

科倫 12 月 31 日。德國的報刊在看來是陰暗的預兆下進入新的一年。“萊比錫總匯報”最近剛剛在普魯士國家各省被封這一事實，足以打破輕信者對行將來臨的巨大讓步所抱的各種揚揚自得的幻想。在薩克森書報檢查制度下出版的“萊比錫總匯報”是由於討論普魯士的問題被迫停刊的，這就告訴我們不要再想不受檢查地討論我們的內部問題了。這個結論是從事實中得出來的，誰也不會否認它。

加在“萊比錫總匯報”头上的主要罪狀大約如下：

“該報只報道一些傳聞，後來發現這些傳聞至少有一半是捏造的。此外，該報不滿足於斷定事實，而且還要追根究底。儘管該報的見解有時是錯誤的，但它總是十分自以為是地而且往往帶着惡毒的激情來發表這些見解。輕浮、‘不謙遜’、‘幼稚’乃是該報全部行為的特色；一言以蔽之，該報行為不端。”

假定所有這些罪狀都是有根有據的，那末，試問這些罪狀是用來反對“萊比錫總匯報”的任性呢，或是用來反對方興未艾的、年輕的人民報刊的必然性呢？問題是關於僅僅某一類報刊的存在呢，還是真正的報刊即人民報刊的不存在？

法国的、英国的、以及所有的报刊，在其存在的初期都表现出德国报刊的那些特征，而每一种报刊也都受到德国报刊曾经受到的那些指摘。报刊只是而且应该是有声的、“人民（确实按人民的方式思想的人民）日常思想和感情的表达者，诚然有时这种表达是热情的、夸大的和荒谬的”。如同生活本身一样，报刊始终是在形成的过程中，在报刊上永远也不会有终结的东西。它生活在人民当中，它真诚地和人民共患难、同甘苦、齐爱憎。它把它在希望与忧患之中从生活那里倾听来的东西，公开地报道出来；它尖锐地、激情地、片面地（像当时激动的感情和思想所要求的那样）对这些东西做出自己的判决。今天它所报道的事实或所发表的见解中的错误之处，明天它自己就会推翻。它体现出那种本来意义上的“独特的”方针，这种方针在另外一些情况下报刊的敌人也是很喜爱的。

最近不断向年轻“报刊”发出的种种责难是相互排斥的。他们说道，请看看吧，英国和法国的报刊所执行的方针多么坚定、彻底和明确。这些报刊在生活中有着牢固的支柱，它们的观点就是现存的、完全成熟了的社会势力的观点。它们并不强迫人民去接受任何学说，它们自己便是人民及其党派的真正学说。而你们并不表达人民的思想 and 利益，你们只是捏造这些思想和利益，或者说得更确切些，只是偷偷地把它们塞给人民。你们创造政党的精神，而不是这种精神创造了你们。可见，他们忽而责备报刊没有政党，忽而又责备报刊想弥补这种缺陷创立政党的愿望。显然，凡是报刊年轻的地方，人民的精神也就年轻，而刚刚觉醒的人民精神大声表达出来的日常政治思想，也就没有在政治斗争中成长壮大并自觉了的人民精神的政治思想那样成熟、定形和周密。首先，刚刚具有

政治覺悟的人民對某一事件的**事實**可靠性不像對這事件的**道德實質**(事件通過道德實質來表現自己的行動)那樣關心。這是事實或是杜撰，——而事件却始終是人民的思想、恐懼和希望的具體表現，是**真實的敘述**。人民看到自己這種本質在它的報刊的本質中反映出來，如果它看不到這一點，它就會認為報刊是某種**無關重要的**和**不值一看**的東西，因為人民不讓自己受騙。所以，縱令年輕的報刊每天都在戕害自己，縱令惡劣的激情滲入報刊，人民還是通過它才得知自己的情況。人民知道，報刊儘管受到敵意和輕率的毒素的毒害，但報刊的本質總是**真實的和純潔的**，這種毒素會在報刊的永不停息的滾滾激流中變成**真理和強身健體的飲料**。人民知道，它的報刊為它擔當了各種罪過，並準備為它和它的榮譽忍受一切屈辱；它的報刊正在拋棄傲慢的外表以及自滿和武斷，成為現代荊棘叢中一朵倫理精神的玫瑰花。

所以，我們應該把對“萊比錫總匯報”的種種責難看做是針對年輕的人民報刊、因而也就是針對**真正的報刊**的責難。十分明顯，報刊不經過淵源於其本質的必然發展階段，就不可能成為真正的報刊。我們應當把對人民報刊的指摘看做對**人民政治精神**的指摘。雖然如此，我們在本文的開頭還是把對於德國報刊的預兆只描繪成看來是陰暗的預兆。事情也正是這樣，因為反對任何一種現象的鬥爭都是這一現象得到認可和這一現象的現實性與力量的**最初形式**。所以只有鬥爭才能使政府和人民(甚至報刊自己)相信報刊具有**真正的和必然的存在權利**。只有鬥爭才能表明，報刊的存在究竟是一種讓步或是必要，是幻覺或是**真實**。

“萊比錫總匯報”的查封和“科倫日報”

科倫 1 月 3 日。“科倫日報”在 12 月 31 日發表了一篇注有“萊比錫 27 日”字樣的通訊，這篇通訊幾乎是用一種歡呼的聲調報道了“萊比錫總匯報”被封的消息。可是在昨天這裡收到的“國家報”上，封閉這家報紙的內閣法令的日期卻是 12 月 28 日。只要確定“萊比錫總匯報”被封的消息是 12 月 31 日從這裡的郵局收到的這一事實，就能解开這個謎。顯然，“科倫日報”認為不單可以捏造通訊，而且還可以捏造通訊記者，並且用自己的聲音冒充光榮的萊比錫市的聲音。“科倫日報”的“唯利是圖的”幻想“巧妙地”混淆了概念。這種幻想把“科倫日報”報館搬到萊比錫去了，因為“萊比錫總匯報”已不可能設在科倫。如果“科倫日報”編輯部在比較冷靜的考慮之後，還妄圖用自己的幻想把戲來冒充冷酷的真實事情，那末我們就不得不再報道一件與這篇神秘的萊比錫通訊有關的事實了，這件事實

“完全越出了禮貌的界限，甚至我們這裡的每一個中庸而慎重的人都認為太不謙遜了”。

至於說到“萊比錫總匯報”被封這件事，我們已發表了我們的意見。我們承認“萊比錫總匯報”被指摘的所有那些缺點並不是純粹捏造的。但我們認為這是人民報刊的實質本身所產生的一些缺點。因此，如果人們打算容許發展本身，那就應該像容許發展中的毛病那樣容許這些缺點。

“萊比錫總匯報”並不是整個德國人民報刊，但它是這種報刊的一個必要組成部分。在人民報刊正常發展的情況下，總合起來

構成人民報刊實質的各个分子，都应当（起初是單个地）表現出自己的特征。这样，人民報刊的整个机体便分裂成許多各不相同的報紙，它們具有各种不同而又相互补充的特征，例如，一家報紙如果主要关心政治学，另一家則主要关心政治实践，一家如果主要关心新思想，另一家則主要关心新事实。只有在人民報刊的各个分子都有可能毫無阻碍、独立自主地**各向一面發展**并各成一行的条件下，真正“好的”人民報刊，即和諧地融合了**人民精神的一切真正要素**的人民報刊才能形成。那时，每家報紙都完全会体现出真正的倫理精神，就像每一片薔薇花瓣都表現了薔薇的特質并發散出薔薇的芬芳一样。但要使報刊完成自己的使命，首先不應該从外部施加任何压力，必須承認它具有連植物也具有的那種為我們所承認的东西，即承認它具有自己的**內在規律**，这种規律它不能而且也不應該由于專橫暴戾而喪失掉。

好報刊和坏報刊

科倫 1 月 5 日。关于“好”報刊和“坏”報刊的區別，我們已經听到过一些 *in abstracto* [抽象的] 言論。現在我們要用具体例子來說明这种區別。

“爱北斐特日报”⁷⁵在 1 月 5 日注有“爱北斐特”字样的一篇文章中自評为“好報刊”。“爱北斐特日报”1 月 5 日报道了这样一段消息：

“柏林 12 月 30 日。此間对‘萊比錫总匯報’被封一事，整个說来沒有什么反应。”

相反地，“杜塞尔多夫日报”⁷⁶却和“萊茵報”一样，它报道說：

“柏林 1 月 1 日。‘萊比錫總匯報’被斷然查封一事，在這裡引起了強烈的反應，因為柏林人都非常喜歡讀這份報紙”等等。

究竟什麼樣的報刊（“好的”或“壞的”）才是“真正的”報刊？誰是根據事實來描寫事實，而誰是根據希望來描寫事實呢？誰在表達社會輿論，誰在歪曲社會輿論呢？因此，誰應該受到國家的信任呢？

“科倫日報”的解釋不能使我們滿意。我們曾責備它“幾乎是用歡呼的聲調”來報道“萊比錫總匯報”被封的消息，而它在對我們這一批評的答复中不僅談到有關日期的問題，而且還談到刊誤的問題。“科倫日報”自己明白，“只要確定‘萊比錫總匯報’被封的消息是 12 月 31 日從這裡的郵局收到的這一事實，就能解開這個謎”這句話中的日期應該是（只是由於刊誤才不是）“12 月 30 日”。“萊茵報”，還有“科倫日報”正是在 12 月 30 日中午（必要時我們可以証實這一點）從這裡的郵局收到這個消息的。

答一家“中庸”報紙⁷⁷的攻擊

科倫 1 月 7 日。奧格斯堡“總匯報”用其外交辭令所稱呼的萊茵省的一家中庸報紙，即有節制力的、性情極溫順見解也最溫和的報紙，歪曲了我們所說的“‘萊比錫總匯報’是德國人民報刊的一個必要組成部分”這句話，把它解釋為好像我們是說：撒謊是報刊的必然因素。這一家中庸報紙不是把它那崇高而可敬的注意力用到我們在這篇或以前的文章中所表述的那些思想上，而是從我們的文章中斷章取義地摘出一個句子，這種做法並不會對我們有什麼特別的傷害。正如同不能要求任何一個人跳出他自己的軀殼一樣，

我們也不能要求个人或政党跳出他們自己的精神軀壳，要求他們大胆跳出自己的智力界限。而对于那种把自己的局限性当做宝贝看待的政党來說，我們更不能这样要求。所以，我們并不准备研究这位平庸的精神界的女性居民为了駁倒我們她應該做些什么，我們只想研究她的实际行为。

首先，“萊比錫总匯报”过去的罪过被一一列举出来：它在汉諾威事件⁷⁸中的所做所为、它那反对天主教的偏頗論爭（*hinc illae lacrimae!*〔原来这就是痛哭流涕的原因！〕令人感兴趣的是，可敬的报纸是不是認為“慕尼黑政治紀事”⁷⁹的仅只方向相反的类似行为是罪大惡極呢？）、它的謊言謗語等等。于是，我們不禁想起了阿尔丰斯·卡尔主編的“黃蜂”杂志⁸⁰上的一篇短評。它写道，基佐先生說梯也尔先生是叛徒，而梯也尔先生說基佐先生是叛徒，遺憾的是，二位說的都对。如果所有的旧式德国报纸都互相責难彼此过去的罪过，那末，訴訟就会圍繞着表面問題兜圈子：罪过是由于自己的行动呢，还是由于自己沒有行动？我們准备承認，和“萊比錫总匯报”比起来，这位殷勤的主妇是無辜的，她不仅在生活中沒有做过什么坏事，而且根本也沒有表现出任何的生活特征。

但是使我們遭到責难的文章并不是談“萊比錫总匯报”往日的品質，而是談它現在的品質；虽然用不着說，我們將同样認真严肃地反对查封“爱北斐特日报”、“汉堡記者”或是在科布倫茨出版的“萊茵—摩塞尔日报”，因为，合法的地位不應該由于个人的道德品質或者甚至由于他們的政治和宗教信仰而有所变更。相反地，既然报刊的生存权利要取决于它的思想方式，它的非法地位已是毫無疑义的了。而直到目前为止，还没有一部法典、一所法庭是为思想方式而存在的。

我們的這家“中庸”報紙責難最近一個時期的“萊比錫總匯報”，說它報道不確實的消息，說它歪曲事實和造謠生事。因此，這家報紙又憤填膺地責怪我們，好像我們把撒謊說成是人民報刊的必然因素。然而，如果我們真的承認了這個可怕的結論，如果我們確實說過撒謊是人民報刊、尤其是德國人民報刊的必然因素，那又會怎樣呢？我們指的不是觀點上的撒謊，不是精神意義上的撒謊，而是指**事實轉載上的撒謊**，是物質意義上的撒謊。用石頭打它！用石頭打它！——我們這位充滿基督教情緒的主婦就會這樣大叫大嚷。用石頭打它！——大家也會隨聲附和地叫起來。但我們不會過於倉卒地來評判，我們將就事論事地來談談，我們不會成為空想家，而我們可以證明我們這位殷勤的主婦遠說不上有什麼空想。請我們的“中庸”報紙把審視的目光投向自己的報面吧。它（正如同“普魯士國家報”，或是德國的一切報紙和全世界的所有報紙一樣）難道不是每天都在報道來自巴黎的不確切的消息、關於目前法國的內閣危機的流言蜚語以及巴黎某家報紙所透露的、而在明天或是一小時後便會被推翻的種種謊言嗎？也許“萊茵—摩塞爾日報”認為，**事實轉載上的撒謊**在英、法、西、土各欄是必然的因素，而在德國或普魯士欄內却是罪該萬死的行為。這是哪里來的兩種尺度？哪里來的這種對真理的兩重看法？同一家報紙，為什麼在這一欄表現出長舌婦般的信口胡說，而在另一欄里卻應該像官方機關報那樣準確不可駁呢？這顯然是因為：對德國報紙來說，只應該有法、英、土、西的時代而不應有德國的欣欣向榮的時代，只應該有德國的停滯不前的時代。相反地，那些強使人們的全部注意力、全部熾熱的興趣和戲劇性的緊張情緒（這一切都隨着每個形成過程，首先是現代歷史的形成過程而出現）從外國轉向祖國的報紙，

难道不應該受到贊揚，而且是从**国家观点出發的贊揚嗎？**甚至就假定这些報紙引起了不滿和憤慨吧！但要知道，它們激起的是德国的不滿和德国的憤慨，要知道，它們終归使背弃了国家的人心又轉向国家了，尽管在初期回轉的人心是激动的，憤懣的！它們不仅激起了不滿和憤慨，而且还激起了憂慮和希望、欢乐和悲哀，首先，它們喚起人們热烈地**关切**国家，使国家同它的公民**亲密相联、休戚相关**。它們使柏林、德累斯頓、汉諾威代替了彼得堡、倫敦、巴黎，使它們成为德国人的政治見解的中心，比起把世界之都从羅馬迁到拜占庭来，这是一个更光荣的功績。

使德国和普魯士成为德国和普魯士居民注意的中心，把国家由神秘的僧侶式的东西变成公开的个个了解人人有关的現世界的东西，迫使国家和自己的公民建立起血肉般关系——不錯，給自己提出上述各項任务的德国和普魯士的報紙在报道事实的可靠性方面是会次于法英的報紙的，它們的报道往往是不巧妙的，是幻想的。但是請回想一下，德国人只是憑道听途說才知道自己的国家的，关闭的門完全不像透明的玻璃，而一切都是在秘密中进行的国家并不是公众的国家組織。請不要把那种只是国家的毛病（也就是这些報紙正在力求改正的那种毛病）說成報紙的毛病吧。

因此，我們願意再重說一遍：“**‘萊比錫总匯报’**是德国人民报刊的一个必要組成部分。”它主要是适合对**政治事实**直接感兴趣的人的口味，而我們則适合对**政治思想**感兴趣的人的口味，自然，事实并不排斥思想，正如同思想不排斥事实一样。这里的问题只在于最主要的性質即特征。

答“鄰”報的告密

科倫 1 月 9 日。如果德國各地的“好”報刊不想在目前反對我們的進軍中獲得騎士的踢馬刺的賞賜，那簡直難以令人相信。奧格斯堡的女預言者奧爾達⁸¹在這裡是個主要人物，我們不久即將同她進行一次嚴肅的談話，作為對她的第二次挑戰的回答。但今天我們却要同我們軟弱無能的鄰居，可敬的“科倫日報”談一談。Toujours perdrix! [永遠如此!]

在說明這家報紙今天所發表的告密書之前，我們“首先要提醒大家幾件事”，“有幾件事首先要請大家注意”。我們想要談的一件大趣事，就是“科倫日報”用什麼方法力求獲得政府的“尊敬”，它怎樣實現那與“任性”相反的“真正自由”以及怎樣善於從內部給自己劃定“界限”。好心的讀者還記得，“萊茵報”第 4 號曾責備“科倫日報”偽造了一篇萊比錫通訊，這篇通訊幾乎是用歡呼的聲調報道了議論紛紛的查封事件；讀者也記得，我們會好意地勸告“科倫日報”不要那麼煞有介事地替這個文件的真實性辯護了，並且我們還十分明確地警告它說，否則我們就不得不再公布一件“與這篇神秘的萊比錫通訊有關的”不愉快的事實。好心的讀者也還記得“科倫日報”1 月 5 日畏畏縮縮、支吾搪塞的答复和我們在第 6 號上所給予的第二次反駁，還記得“科倫日報”在這件事情上奉為上策的“痛苦沉默”。我們當時所指的就是下面的事實。“科倫日報”在“萊比錫總匯報”的一篇報道中找到了封閉該報的根據，說這篇報道

“完全越出了禮貌的界限，甚至我們這裡的每一個中庸而慎重的人都認為太不謙遜了”。

十分明显，这里指的是發表海爾維格的信⁸²这件事。但是，如果“科倫日報”在自己說這話的前几天不打算公布海爾維格的信，那末还可以同意上面所引的“科倫日報”的意見。然而它的这个良好願望是注定不能實現的，只因为它遇到了“从外部”給它划定的“界限”。

我們說這些話完全不是想要責備“科倫日報”的意圖可疑，但是我們要問我們的讀者：如果有人控告自己的近鄰，說后者犯了應該处以死刑的罪行，而这正是他自己在不久前也曾打算去做、而且只是由于外来的阻碍他才沒有做成的事，——能不能認為这种控告十分謙遜呢？难道这不是超越了礼貌和社会道德的界限了嗎？这样說明以后，任何人都不会奇怪，“科倫日報”今天用告密書来回答我們是居心不良的。它說：

“那里（“萊茵報”上）^①在發揮一种观点，說报刊之所以用异常尖銳、几乎是侮辱的、無論如何是不愉快的声調对普魯士說話，唯一的原因是希望促使政府注意，希望感动政府。因为，据‘萊茵報’的意見，人民已經远远超过一切現有的只不过虛有其名的国家形式，——人民和报刊根本不相信这些制度，更不相信这些制度內部發展的可能性。”

“科倫日報”接着又長篇大論起来：

“發表了这样的議論，还要抱怨出版不够自由，这难道不令人惊奇嗎？既然能够当面对政府說，‘一切国家制度都是破旧的廢物，甚至不宜用来作为向某种較好的制度过渡的阶梯’，那末，还能要求比这更大的自由嗎？”

首先我們應該談談引証的方法。“萊茵報”这篇引起討論的文章⁸³的作者給自己提出了一个問題：为什么报刊偏偏用这种尖銳

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

的聲調來對待普魯士呢？他回答說：“據我推測，原因主要如下。”他並沒有像“科倫日報”強加在他身上的那樣，說這是唯一的原因，他僅僅是作為自己的推測，自己個人的意見來敘述自己的觀點而已。作者接着承認（關於這一點“科倫日報”一字未提），“1840年到来的社會高潮也部分地席卷了國家形式，並試圖灌注以內容和生命”。但是可以感到，“人民精神實際上在剛剛要觸及這些國家形式時却繞過了它們，它甚至還不能認識或還不能考慮到這些形式在向進一步發展的過渡階段的作⽤”。作者繼續說：“我們現在不來解決這些形式是否有权存在的問題；然而可以說：人民和報刊並不是無條件地相信國家的制度，更不是無條件地相信從內部和從下面來發展這些制度的可能性。”“科倫日報”把“並不是無條件地相信”這句話引成“根本不相信”，並且刪去了引句的後半句中“和從下面”這幾個字，這就根本改變了原來的意思。

我們的作者繼續說，因此報刊就經常針對着政府，因為“看來問題還是在於那些形式本身，在這些形式中人民有可能自由、公開和有力地向政府表示自己應有的倫理意志、表示自己熱切的願望和需要”。所有這些引文是否能証實“科倫日報”強加在該文作者頭上的那些話，即似乎他“當面對政府”說，“一切國家制度都是破舊的廢物，甚至不宜用來作為向某種較好的制度過渡的階梯”呢？

難道我們的作者是說問題在於一切國家制度嗎？問題只在於“人民”有可能在其中“自由、公開和有力地”表示“自己意志”的那些國家形式。到最近為止，究竟是什麼樣的國家形式在起着這種作用呢？顯然，只有省等級會議。然而難道人民特別相信這些省等級會議嗎？難道人民期待過它們能成為具有重大社會意義的發展的起點嗎？難道忠順的畢洛夫-庫梅洛夫認為它們真正表達了

人民的意志嗎？不仅是人民和报刊，就連政府自己也承認我們还缺乏真正的国家形式，因为，如果不承認这一点，国家有什么理由来建立新的国家形式，即“委员会”⁸⁴呢？但是現在这种形式的委员会也不能令人滿意，不仅仅我們这样說，連一位委员会的委員也在“科倫日报”上發表过这样的意見。

作者接着肯定說，**国家形式**，正是作为形式，还不符合于自己的內容，而人民精神在其中的感受也就不像在它自己“本身的”形式中的感受那样，它不承認这些形式是自己生命的形式；这种說法只不过是重复許多普魯士报纸和其他报纸，而主要是**保守的**作家們所說过的話而已。他們是这样說的：**官僚的势力**还是太强，所以过着真正国家生活的并不是整个国家，而只是它的一部分即“政府”。至于說到目前的国家形式究竟有多大能力来一方面以生动的內容充实自己，另一方面又把为补充不足而建立的国家形式吸收进来——这个問題“科倫日报”應該在我們研究省等級會議和省委员会在我們国家組織的整个体系中所起的作用的那些文章中**找到答案**。在那里“科倫日报”会找到連它也能理解的思想。“我們并不要求在人民代表机关的各项問題上撇开实际存在的差別。相反地，我們要求以这些实际的、由国家內部制度所造成和决定的差別为出發点。”“我們只是要求**徹底和全面地發展普魯士的各种基本制度**，我們要求人們不要突然离开现实的、有机的国家生活的基地，不要重又沉沒于不现实的、机械的、从屬的、非国家的生活領域里。”（“萊茵报”1842年第345号）而可敬的“科倫日报”把我們的話硬說成什么呢？——“一切国家制度都是破旧的廢物，甚至不宜用来作为向某种較好的制度过渡的阶梯！”其实，可以这样說：“科倫日报”是在把自己的怯懦而又荒唐地幻想出来的無耻謊言硬加

在別人的頭上，以為這樣能彌補自己的勇氣不足。

“科倫日報”的告密和“萊茵—摩塞爾日報”的論爭

科倫 1 月 11 日

“艾拉斯特，我看到您的目光充滿了煩惱。

是不是由於我的來到？

您怎麼了？為什麼我們會見時您沉重地嘆息？

您是為什麼而憂郁呢？”⁸⁵

這些話主要是對我們“科倫的鄰居”說的！“科倫日報”不願多談它“臆想出來的告密書”，它避而不談這個主要問題，而一味埋怨人家以極不愉快的方式把“編輯部”拖進了這場論爭。但是，親愛的鄰居，既然“科倫日報”的記者可以把我們的一篇柏林通訊同“萊茵報”混為一談，那末為什麼不許“萊茵報”把“科倫日報”的作為回答的萊茵通訊同該報本身混為一談呢？現在來談談關於事實的問題。

“它（“萊茵報”）^①不是控告我們的什麼事實，而只是控告我們的意圖！”

我們不僅控告“科倫日報”的意圖，而且還控告表現了這一意圖的具體事實。這個具體事實，即“科倫日報”企圖發表海爾維格的信這件事，由於外部的偶然性而變成了意圖，雖然在這之前它的意圖已經成為事實了。任何被阻撓而未能實現的事始終只是意圖，但難道因此就可以不對這件事實負法律上的責任嗎？打算在那些阻礙自己的行動實現，使行動不能變成行動而只能變成意圖

^① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

的偶然性中为自己的行为寻找辩护的理由，这無論如何是一种非常独特的美德。但是我們的忠順的鄰居不向“萊茵報”發問——鄰居对它的印象不好，認為它很快就能找到答案，而且不会由于考虑是否“正直和誠懇”而“惶惑不安”，——而向“还没有完全弄清楚应该怎样来评价这张报纸的猜疑的（說得正确些是反对猜疑的自衛）^①那一部分为数不多的公众”發問。“科倫日報”問道：“萊茵報”从哪兒知道“我們除了这个意圖（即想登載海爾維格的信的意圖）^②就沒有另外的意圖，（*signo haud probato*〔無法証明的〕）^③即我們還要給該信作者的幼稚而狂妄的行为以应有的斥責呢？”可是，“科倫日報”又从哪里知道“萊比錫總匯報”公布海爾維格的信的意圖是什么呢？例如，为什么它不能够是由于想搶先报道一个新消息的天真願望或者只是想把这封信交給社会輿論去評判的誠懇想法而这样做呢？可敬的鄰居，請允許我們向您講一件有趣的事情。羅馬曾禁止印刷可蘭經。然而一个狡猾的意大利人却想出了一个办法。他出版了一本駁斥可蘭經的書，封面标名为“駁可蘭經”，而里面却純粹是可蘭經的翻版。难道这种詭計不是一切异教徒都用过的嗎？尽管瓦尼尼在自己的宣布無神論的“世界劇場”⁸⁶一書里竭力地对各种各样反对無神論的論据加以雄辯的發揮，难道他不是仍被燒死了嗎？难道伏尔泰不是在自己的“終於得到解釋的聖經”⁸⁷一書中宣傳無信仰，而在注解里却又維護宗教嗎？有誰相信这些注解的贖罪的力量呢？我們可敬的鄰居最后說：然而，

“即使我們有这种意圖，难道就可以把我們想發表这封本来就已为大家所知道的信的企圖与最早公布这封信的行动相提并論嗎？”

① ② ③ 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

但是，最亲爱的鄰居，其实“萊比錫總匯報”所公布的也只是已經流傳着許多副本的信而已。“的确，少爷，您太吹毛求疵了。”⁸⁸

在1832年8月15日即聖母升天节里，教皇 ex cathedra[⊖] 通令說：

“凡人皆有信仰自由之权利，此实屬荒謬(deliramentum)之論；而出版自由則为首惡。”

这一警世之言把我們从科倫帶往科布倫茨，帶到“中庸的”報紙，即“萊茵—摩塞尔日报”那里。看了这一段引言之后，这张报纸反对我們维护出版自由的号叫就完全可以理解而絲毫不足为奇了，但是，这样一来，該报自命为“报刊的最热情的朋友”的声明就更显得奇怪了。今天从該报“中庸”欄里跳出的固然不是兩头獅子，然而却是一张獅皮和一件獅子的袈裟。我們將要从自然史方面对它們加以必要的注意。第1号的作者順便告訴我們說：

“它(“萊茵报”)[⊕]是在这样誠懇的方式下来进行斗争的：它一开始就向我們保證說，如果‘萊茵—摩塞尔日报’一旦被封，它也会为了它所珍貴的‘合法的地位’而提出抗議。如果我們那位为一切被压迫报刊的自由而斗争的騎士不是接着就突然粗野地辱罵在我国早已真正被封的、众所共知的‘慕尼黑政治紀事’，那末这种保證就使我們感到非常兴奋和欣慰。”

妙不可言的是，“萊茵—摩塞尔日报”一面严格地裁判其他报纸事实轉載上的撒謊，同时自己却在叙述事实中公开撒謊。这里所提的在文章里是这样說的：“首先，‘萊比錫總匯報’过去的罪过被一一列举出来：它在汉諾威事件中的所做所为，它那反对天主

⊖ 直譯是：从宝座(彼得的)上發下的通令，即应当成为整个教会的确定不移的真理的通令。——編者注

⊕ 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

教的偏頗論爭 (hinc illae lacrimae! [原来这就是痛哭流涕的原因!])。令人感兴趣的是，可敬的报纸是不是认为‘慕尼黑政治紀事’的仅只方向相反的类似行为是罪大惡極呢？”在有关“慕尼黑政治紀事”的引文里只是談到它曾进行反对新教的“偏頗論爭”。但是，难道我們是用这一点来为它的查封辯护嗎？既然我們在“慕尼黑政治紀事”上看到“仅只方向相反的”“类似行为”，而我們在談到“萊比錫总匯报”时曾說这种行为根本不能成为查封的理由，那末我們又怎能認為这种查封是正当的呢？恰恰相反！我們曾向“萊茵—摩塞尔日报”的良心呼吁并曾問过它，同一种行为某些人采取时它認為應該禁止，而另一些人采取时就不加禁止，能够这样做嗎？我們曾問过它，那末，他認為不可饒恕的是某种行为本身呢或者只是这种行为的方向？“萊茵—摩塞尔日报”回答了我們的問題，它回答說，它不像我們那样責难一切偏頗的宗教論爭，它只責难那种胆敢維護新教的偏頗論爭。既然我們在反对“萊比錫总匯报”“最近剛剛”被封这件事时可以和“萊茵—摩塞尔日报”一起提到“萊比錫总匯报”反对天主教的偏頗論爭，那末难道我們就沒有权利不和“萊茵—摩塞尔日报”一起而單獨提到“早已被封的”“慕尼黑政治紀事”的偏頗論爭嗎？因此，第1号殷勤地給那些我們想用来說明报纸**事实轉載**上的撒謊的理由又加上了一条新的理由。我們所列举的理由是：“国家的公众性不强”，公开的、不成熟的、“日常政治思想的不完善”，“現代历史形成过程”的特征；而第1号又加上了一条：大部分德国报刊实际上的**愚蠢淺陋**。“萊茵—摩塞尔日报”以自己本身的例子証明了**不真實**的思想必然地、不由自主地要**伪造不真實**的事实，因此也就会产生歪曲和撒謊。

現在，我們来談談第2号（獅子的袈裟），因为，被第2号加以

充分發揮的第1号的种种論据，在这里引起了極端的混亂。獅子的袈裟首先向公眾吐露了它那令人不感興趣的心情。它期待我們“大發雷霆”。然而，我們仅仅“順便說了几句看来是慎重的反駁話”。但是，在它對這種“意外的寬恕”的謝意中，却滲進了一層令人懊惱的疑慮：

“意外的寬恕实际上是心情溫和的結果，或者是精神不快和倦怠的結果。”

我們并不打算向我們虔誠的敵人解釋，牧師的愉快有时可能真的是精神不愉快的原因，我們却希望談談“我們感興趣的反对意見的內容”。这位虔誠的先生說道：他“可惜不能隱瞞如下的事實”，即根据他那“最溫和的見解”看来，“萊茵報”“只是企圖用空洞的辯論來掩飾狼狽混亂”。而且为了任何时刻都不致使“偽善的順從或謙遜”露出原形，虔誠的先生在这里企圖用最使人信服的、最無法反駁的論据來確証他自己“最溫和的”見解。他寫道：

“当然，不能否認“萊比錫總匯報”過去的罪過：它在漢諾威事件中的所做所為，它那反对天主教的偏頗論爭，它那謊言謗語等等’，但是，我們这位偉大哲學家黑格爾的高材生認為，這些過錯都是情有可原的，因為其他的報紙也犯了同樣的過錯（正像任何一個騙子手把他那許許多多仍然逍遙法外的同伙們的欺詐行為作為在法庭上的有力辯詞一樣）。”

我們在什麼地方說過“‘萊比錫總匯報’過去的罪過都是情有可原的，因為其他的報紙也犯了同樣的過錯”？我們在什麼地方總是企圖為這些過去的罪過“辯護”呢？我們的真正意思（不應該把這個意思和它在“最溫和的見解”的鏡子裡的反映混為一談）是這樣的：首先“萊茵—摩塞爾日報”一一列舉了“萊比錫總匯報”“過去的罪過”。因此，我們才為這些罪過開了一張清單，之後，我們又接

着說：“如果所有的旧式德国报纸都互相責难彼此过去的罪过，那末，訴訟就会圍繞着表面問題兜圈子：罪过是由于自己的行动呢，还是由于自己**沒有行动**？我們准备承認，和‘萊比錫总匯报’比起来，‘萊茵—摩塞尔日报’这位殷勤的主妇是無辜的，她不仅在生活中沒有做过什么坏事，而且根本也沒有表現出任何的生活特征。”

因此我們并不是說“**还有別的报纸**”，而是說“**所有的旧式德国报纸**”，并且我們肯定地把“萊茵—摩塞尔日报”也归入其中。我們并不是說，它們可以互相援例，为自己的行为寻求充分的根据，相反地，我們是說它們**有权利**利用同样的話互相責难。“萊茵—摩塞尔日报”只能以他的罪过在于**沒有行动**这种可疑的优越性自夸，因此，它可以用自己的有罪的**沒有行动**来和“萊比錫总匯报”的有罪的**行动**对抗。我們用一个最近的例子就可以向“萊茵—摩塞尔日报”說明它的消極的罪行。現在，“萊茵—摩塞尔日报”却向寿終正寢的“萊比錫总匯报”大發雷霆，然而当“萊比錫总匯报”在世的时候，“萊茵—摩塞尔日报”不但不去駁斥它，反而去抄襲它。“最温和的見解”企圖使自己更易了解我們的意思所用的那一比喻，需要加以小小的、但是極重要的修正。它不該只提起一个騙子，这个騙子把其他逍遙法外的騙子的勾当作为**在法庭上的辯詞**。它應該提**兩個騙子**，一个沒有改过而逍遙法外，另一个虽已改过但仍被关在监牢里；而前一个騙子却战胜了后一个。

“此外”，“最温和的見解”接着說道，“此外‘合法的地位不應該由于个人的道德品質或者甚至由于他們的政治和宗教信仰而有所变更’；可見，甚至毫無价值的报纸也**正因为它是無价值的**而具有了这种**無价值的生存权利**（就如同地球上的一切其他無价值的存在物一样，正由于它們的無价值的存在，它們的生存权利是不可能否認的）。”

显然，虔誠的先生想要使我們相信，他不仅沒有拜过任何“偉大的”哲人为师，甚至也沒有拜过任何“渺小的”哲人为师。

这段話經我們的朋友莫名其妙地一叙述就帶有这样的諷刺和詼諧的意味，而原来这段話(在它透过“最温和的見解”的棱鏡折射出来之前)是这样說的：

“但是使我們遭到責難的文章并不是談‘萊比錫總匯報’往日的品質，而是談它現在的品質；虽然用不着說，我們將同样認真严肃地反对查封……在科布倫茨出版的‘萊茵—摩塞尔日报’，因为，合法的地位不應該由于个人的道德品質或者甚至由于他們的政治和宗教信仰而有所变更。相反地，既然报刊的生存权利要取决于它的思想方式，它的非法地位已是毫無疑义的了。而直到目前为止，还没有一部法典、一所法庭是为思想方式而存在的。”

可見，我們說的仅仅是：任何人不可能由于自己的道德品質、自己的政治和宗教信仰而被监禁或被剝夺財產或別的法律权利。看来，上面的說法特別使我們这位充滿宗教情緒的朋友惶惑不安。我們为一切無价值的存在物要求不可侵犯的合法地位，并不是因为它無价值，而是因为它的缺陷始終是它思想方式的缺陷，而对这种思想方式來說，既不存在法庭、也不存在法典。可見，我們是把惡劣的思想方式(对于它并不存在法庭)和惡劣的行为(如果它們是違法的，对于它們是存在着法庭和刑法的)对立起来的。可見，我們是說，即使是無价值的存在物，尽管它無价值，也有生存的权利，只要这种权利是不違法的。我們并不像我們虛假的回声所轉述的那樣，說“無价值的存在物”正“因为它是無价值的”，因而它的“生存权利是不可能否認的”。相反地，我們可敬的慈善家應該相信，我們反对的是他以及“萊茵—摩塞尔日报”成为坏存在物的权利，

所以，我們在竭力使它們變成好的，雖然如此，我們並不認為自己
有權根據這一點侵害“萊茵—摩塞爾日報”及其保鏢的“合法的地位”。
現在再來檢驗一下我們這位虔誠的擁護人的“見解尺度”：

“但是，如果‘政治思想’的報紙居然肯定說：像‘萊比錫總匯報’（首先，當
然是“萊茵報”自己）這樣的報紙‘相反地，應該受到贊揚，而且正是從國家觀
點出發的贊揚’，因為，即使它們激起不滿和憤慨，它們激起的也仍然是德國
的不滿和德國的憤慨，那末我們却不能不對這種奇怪的‘對德國祖國的功績’
表示懷疑。”

所舉的這段話在原文中是這樣說的：“相反地，那些強使人們
的全部注意力、全部熾熱的興趣和戲劇性的緊張情緒（這一切都隨
着每個形成過程、首先是現代歷史的形成過程而出現）從外國轉向
祖國的報紙，難道不應該受到贊揚，而且正是從國家觀點出發的贊
揚嗎？甚至就假定這些報紙激起了不滿和憤慨吧！但要知道，它
們激起的是德國的不滿和德國的憤慨，要知道，它們終歸使背棄了
國家的人心又轉向國家了，儘管在初期回轉的人心是激動的，憤懣
的！它們不僅激起了不滿和憤慨……首先，它們喚起人們熱烈地
關切國家，使國家同它的公民親密相聯、休戚相關等等。”

可見，這位最值得尊敬的先生把中間環節省略了。事情就像
是這樣：如果我們對他說：“老友，你應該感謝我們，我們啓發了你的
理性，即便我們帶給你一些悲傷，但你的理性還是會胜利的。”而
我們的朋友就會回答道：“說得好！我應該感謝你們給我帶來了悲
傷嗎？”在對“最溫和的見解”做了這一切的檢驗之後，用不着特別
深入的心理探討就可以了解我們這位作家（他早已有一種錯覺，好
像我們這群志同道合的人所組成的許多科霍爾斯^①“正帶着火佩
着劍踏遍整個德國”）的無邊幻想了。最後，我們的朋友拋棄了假

面具。“烏爾利希·馮·胡登及其战友”(大家知道,其中也包括路德)將會原諒“萊茵—摩塞爾日報”上獅子袈裟的無力憤怒。把我們和这样的大人物相提并論,这种抬舉只能使我們羞愧。但为了以盛情报盛情,我們要把我們的朋友和主任牧师哥采相提并論,并以萊辛的話作为贈言:

“这就是我的狹义的簡短回答。写吧,牧师先生,也鼓舞別人写吧,随便你写多少都行。我也要动笔写。如果我放过你的即使是一点小錯誤而不加反对,那就是說,我已無力再揮动笔杆了。”⁸⁹

“萊茵—摩塞爾日報”

科倫 1 月 15 日。1 月 11 日“萊茵—摩塞爾日報”第 1 号,我們前几天曾略为談到的馳騁在獅子的文章前面的先驅者,今天企圖举例証明:

“辯証法的專家(“萊茵報”)^②对簡單的、已被明白地表述出来的原理的理解”能力是如何之差。

第 1 号,它說它根本沒有說过“萊茵報”企圖为“慕尼黑政治紀事”的被封辯护,

“而只是說,当‘萊茵報’以出版絕對自由的拥护者面貌出現时,却恬不知耻地辱罵那已真正被封的報紙,因此,它决心要为反对‘萊茵—摩塞爾日報’的被封而斗争的騎士保証是毫不足信的”。

先驅者第 1 号沒有察覺到,他對我們在“萊茵—摩塞爾日報”可能被封时的騎士行为所表示的不安可能有兩個原因,而关于这

① 科霍爾斯是古羅馬的一種步兵大隊,由 300 人到 600 人組成。——譯者注

② 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

兩個原因我們已經發表過意見了。我們以為，善良的先驅者不相信我們的保證，是因為他認為在自己臆想出來的對“慕尼黑政治紀事”的辱罵中隱藏着為該報被封辯護的意見。我們有更充分的理由來設想，我們善良的先驅者具有一種庸人的思想過程，他由於自己特有的狡猾，力圖在那些在他看來是無意中“脫口而出的”話里找出真正的意見。這一回我們要請善良的先驅者放心，我們向他證明，在我們對“慕尼黑政治紀事”的評論和為該報的被封辯護之間不可能有任何聯繫。

第二個可能性：第1號認為我們責難已真正被封的“慕尼黑政治紀事”反對新教的偏頗論爭是根本不可饒恕和非騎士的行為。它把這看成是辱罵。關於這一點我們曾問過善良的先驅者：“既然我們在反對‘萊比錫總匯報’‘最近剛剛’被封這件事時可以和‘萊茵—摩塞爾日報’一起提到‘萊比錫總匯報’反對天主教的偏頗論爭，那末難道我們就沒有權利不和‘萊茵—摩塞爾日報’一起而單獨提到‘早已被封的’‘慕尼黑政治紀事’的偏頗論爭嗎？”這就是說：由於我們提到“萊比錫總匯報”反對天主教的偏頗論爭得到“萊茵—摩塞爾日報”的贊同，所以我們並不是辱罵“萊比錫總匯報”。那末難道我們關於“慕尼黑政治紀事”維護天主教的偏頗論爭的說法僅僅因為，不幸的是，沒有得到“萊茵—摩塞爾日報”的贊同就變成了辱罵嗎？

第1號所做的一切歸結起來就是：它把我們的話叫做辱罵。然而，我們從什麼時候起有義務相信第1號的話呢？我們曾說過：“慕尼黑政治紀事”是天主教派的機關報，就這個意義上來說，它只不過是帶有相反的標記的“萊比錫總匯報”而已。“萊茵—摩塞爾日報”上的先驅者硬說，“慕尼黑政治紀事”不是什麼派的機關報，

也不是帶有相反的標記的“萊比錫總匯報”。它

“和‘萊比錫總匯報’不同”，它不是“儲藏謊言、謗語和嘲笑非天主教信仰的流言蜚語的倉庫”。

我們不是這一方或那一方神學上的論戰者，但是只要讀一下“慕尼黑政治紀事”上對路德的充滿無恥誹謗的心理描寫，只要讀一下“萊茵—摩塞爾日報”關於“胡登及其戰友”所說的話，就可以明白，“中庸的”報紙是不是站在可以客觀地判斷什麼是偏頗的宗教論爭，什麼不是偏頗的宗教論爭這樣的立場上。

最後，善良的先驅者答應要“較詳細地描寫一下‘萊茵報’”。*Nous verrons* [我們倒要看看]。慕尼黑和科布倫茨之間的一個小集團有一次曾發表過這樣的意見：萊茵居民的“政治”思想應當或者用於某些非國家的目的，或者被當做一種“憤懣”而鎮壓掉。不過，當這個集團看到“萊茵報”在全萊茵省迅速散布的事實證明它自己毫不足道時，它是不是能夠不表現出自己的憤懣呢？也許目前不宜於憤懣吧？我們以為這一切想法都不壞，不過遺憾的只是這個集團因為沒有更堅實的機關報，所以只好滿足於善良的先驅者和他的拙劣的“中庸的”報紙。根據這家機關報的性質也就可以判斷出這個集團的力量。

卡·馬克思寫於1842年12月31日，
1843年1月3、5、7、9、11和15日

載於1843年1月1、4、6、8、10、13和16日
“萊茵報”第1、4、6、8、10、13和16號

按報紙原文刊印
原文是德文

摩塞尔記者的辯护⁹⁰

1 月寄自摩塞尔河畔。“萊茵报”第 346 和 348 号登載了我的兩篇文章，一篇是談摩塞尔河沿岸地区的柴荒問題，另一篇是描写 1841 年 12 月 24 日的王室內閣法令和該法令所給予的較大的出版自由在摩塞尔河沿岸地区居民中引起的特殊的好感。第二篇文章的語气是尖銳的，甚至可以說听起来是刺耳的。誰要是經常亲自听到周圍居民因貧困压在头上而發出的粗魯的呼声，他就容易失去美学家那种善于用最优美最謙恭的方式来表述思想的技巧。他也許还会認為自己在政治上有义务暫时用迫于貧困的人民的語言来公开地說几句话，因为故乡的生活条件是不允許他忘記这种語言的。但是，如果要証明他說的是真話，那也未必需要逐字逐句地加以証明，否則，任何提綱挈領的說法就都將被認為是不真实的，任何人說的話，若不一字不差地加以重复，就根本不可能把它的意思傳達出来。可見，譬如有人說了“葡萄酒釀造者求助的呼声被看做無耻叫囂”这样一句话，按理說，我們只能要求这句话表示一个大致不差的相等关系。这就是說，需要証明的，是有某种大体上等于“無耻叫囂”这种概要說法的东西实际存在着，因而这种說法也不能認為是不恰当的。如果得到了这样的証明，那末問題就不在于是否实有其事，而只在于措詞的准确程度如何；而在那些难以捉摸的、最細微的笔調上所做的一切判断，都是最成問題不过

的了。

我在上面所做的幾點說明是有感於總督馮·沙培爾先生公布在“萊茵報”第352號上的兩個訓諭而做的。在這兩個標有“科布倫茨，12月15日”字樣的訓諭里，總督先生針對上述的兩篇文章向我提出了一系列的問題。我之所以遲遲答復，首先是由於這些問題本身的內容，因為一個新聞記者在極其忠實地報道他所聽到的人民呼聲時，根本就不必隨時準備詳盡無餘地敘述事情的一切細節和論證全部原因與根源。何況這樣做需要許多時間和資料。一個新聞記者可以認為自己只是一個複雜的機體中的一小部分，他在这个機體里可以自由地為自己挑選一定的職能。譬如，一個人多描寫些他和人民來往時人民的貧困狀況所給他的直接印象；另一个人，譬如歷史學家，就研究造成這種情況的歷史；感情豐富的人就描寫貧困狀況本身；經濟學家就研究消滅貧困所必須採取的辦法，而且，這個總的問題還可以從各方面來解決：從地方範圍，從整個國家範圍等等。

這樣，只要報刊有機地運動着，全部事實就會完整地揭示出來。最初，這個完整的事實只是以同時發展着的各種觀點的形式出現在我們的面前，這些觀點有時有意地，有時無意地揭示出現象的某一方面。但是歸根到底，報紙的這種工作只是為它的一個工作人員準備材料，讓他把材料組成一個統一的整體。報紙就是這樣通過分工——不是由某一個人做全部工作，而是由這個人數眾多的團體中的每一個成員擔負一件不大的工作——一步一步地弄清全部事實的。

我遲遲答復的第二個原因是：“萊茵報”編輯部在接到我的第一篇通訊稿後，要我提供補充材料。它在接到我的第二篇和第三

篇通訊稿后，也同样希望得到补充材料和現在这一篇最后的报道。最后，編輯部一方面要我指出消息的来源，另一方面又保留这样的权利，即在它沒有用其他办法証实我所提供的材料之前不發表我的报道文章[⊖]。

其次，我的答复是**不署名的**。我之所以这样做，是因为我确信**不署名**是由报纸的实质所决定的，因为不署名可以使报纸由許多个别意見的集合点轉变为一个具有統一的理性的机关。作者的名字可以使一篇文章和另一篇文章明显地区別开来，正如身体使一个人和另一个人区别开来一样，可是他的名字也会使每篇文章的作用——仅仅作为構成整体的一部分——化为烏有。最后，不署名不仅可以使作者，而且还可以使广大讀者更为自由和公正，因为这样一来，讀者在自己面前看到的就不是說話的人，而只是所說的事；那时讀者就摆脱了作为經驗的人而存在的作者的影响，而仅以作者的精神人格作为自己判断的尺度。

既然我不說出自己的姓名，我也就不打算在我所提供的較为詳細的材料中指出官員的姓名和乡鎮的名称，只有当我引証公开发售的报刊上的文件或者提及姓名無損于任何人时，才是例外。报刊有責任揭示一般的情况，但是我們認為它不應該揭發个别的人；指出个别的人，只有在不这样做就不能防止社会的某种禍害，或者事情在整个政治生活中已經公开，因而揭發一詞在德文中已完全失去其原意的时候，才是必要的。

在我結束正文前面的这几点說明时，我認為我有权表示一点

⊖ 我們証明記者所引的材料是真实的，同时还要指出，由于我們收到一些彼此不同而又能互相印証的来信，所以有把这些信加以对照的必要。——“萊茵报”編輯部

希望,但願总督先生看了我对事情的**全部**叙述后,会相信我的意圖是純潔的,甚至会把我可能犯的錯誤归于我的某种不正确的看法,而不至于認為是出于惡意。这篇叙述本身就会表明,甚至在現在,我实际上会長期不發表自己的姓名的时候,我是否應該受到这样严厉的指摘:說我造謠中伤,企圖煽动不滿和引起敌意;是否應該受到那种因出自一位在萊茵省極受尊敬和爱戴的人物之口而更形严重的指摘。

为了使人易于了解我們的答复的全部內容,我們把它分为以下几个部分:

(A)关于分配木材的問題。

(B)摩塞尔河沿岸地区居民对 1841 年 12 月 24 日的內閣法令和該法令所給予的較大的出版自由的态度。

(C)摩塞尔河沿岸地区的毒瘡。

(D)摩塞尔河沿岸地区的吸血鬼。

(E)有关改善这种狀況的办法的建議。

A

关于分配木材的問題

我在一篇題为“12 月 12 日寄自摩塞尔河畔”的文章(載“萊茵报”第 348 号)中指出下面这样一种情况:

“我所屬的那个由数千人組成的乡鎮拥有極其茂盛的林区,然而我記不起乡鎮的居民曾因分配木材而直接从自己的產業中得到利益。”

总督先生就这一点發表了意見,

“假如有这种不合法的做法，也只能把它作为某种十分特殊的情况来解释。”

同时他为了查明事情真相，要我說出乡鎮的名称。

我坦白地承認：一方面，我認为不合法的做法，也就是和法令相矛盾的做法未必能用任何情况来解释，因为它始終是違法的；另一方面，我不能認为我談到的那种做法是違法的。

关于管理科布倫茨和特利尔兩專区内之鄉鎮和机关所有的林木的訓令（标有“科布倫茨，1839年8月31日”字样），是根据1816年12月24日的法令和1835年8月18日的王室內閣法令頒布的。該訓令載于科布倫茨專区政府的机关报第62号的附頁上。訓令第三十七条全文如下：

“关于使用林区木材的問題，規定必須出售为偿付林区开支（賦稅及管理費用）所必需的木材。”

“至于为了滿足乡鎮的其他需要，余下的木材是标卖，还是全部或部分、無償或按一定价格分配給乡鎮的居民，則由乡鎮自己决定。但是照一般慣例，应依据如下的原則：燃料用材和家具用材 *in natura* [以实物形态] 分配，而建筑用材，如不用来修建乡鎮的房屋或發給个别遭受火灾的乡鎮的居民等，可予标卖。”

依我看来，这个由萊茵省的总督先生的前輩之一所頒布的訓令証明了，乡鎮的居民分配燃料用材一事，在法律上既未明文規定，也未加以禁止，这仅仅是一个妥当与否的問題。因此，我在上述一文中也仅仅从妥当与否的角度来研究这种做法。这样一来，总督先生也就沒有理由希望知道乡鎮的名称了，因为問題已經不在于追究某个乡鎮机关的做法，而在于修改訓令。但是，如果总督先生坚决要求的話，我也不反对授权“萊茵报”編輯部說出那个就

我記憶所及從未分配過木材的鄉鎮的名稱。這樣說出鄉鎮的名稱並不是揭發鄉鎮機關，而只會對鄉鎮有利。

B

摩塞爾河沿岸地區居民對 1841 年 12 月 24 日的內閣法令和該法令所給予的較大的出版自由的態度

我在“萊茵報”第 346 號上發表了一篇 12 月 10 日寄自別恩堡的通訊，在這篇通訊里我明確地指出，處境特別困苦摩塞爾河沿岸地區居民異常興奮地歡迎去年 12 月 24 日的王室內閣法令所給予的較大的出版自由。總督先生就我這篇通訊發表了下面的意見：

“如果說這篇文章有什麼用意的話，那就只能是想表明，摩塞爾河沿岸地區居民，在這以前沒有被允許公開而坦率地說出自己的困苦處境和造成這種處境的原因，以及改善這種處境的必要辦法。我懷疑曾有过這種事情，因為在當局想竭力對公認為處境困苦的釀造葡萄酒農民有所幫助的情況下，盡量真誠而坦率地討論這個地方的情況是當局最樂意不過的事情。”“因此，如果上述一文的作者，能慨然應允專門指出當局在去年 12 月 24 日的王室內閣法令公布前，曾阻撓公開坦率地討論摩塞爾河沿岸地區居民的困苦處境的事例，我將對他表示萬分的感激。”

總督先生繼續說道：

“此外，我應當說，我認為我有权預先聲明，上述一文的作者的論斷——葡萄酒釀造者求助的呼聲長期被上層社會看做無耻叫囂——是不真實的。”

我將按下列次序來答復這些問題，我要證明：

(1) 首先，摩塞爾河沿岸地區對自由報刊的需要，是這裡的貧困狀況的特殊性質所必然產生的，這和 1841 年 12 月 24 日的王室

內閣法令頒布前出版事業所具有的權力範圍完全無關；

(2) 即使在上述法令頒布前“坦率而公開的討論”沒有受到特別阻撓，我的論斷也不會稍失其真實性，而摩塞爾河沿岸地區居民對王室法令以及該法令所給予的較大的出版自由表示歡欣鼓舞，也同樣是可以理解的；

(3) 實際上存在着阻撓這種“坦率而公開的討論”的特殊條件。

從我的全部敘述中可以看出，我的那個“葡萄酒釀造者的貧困狀況長期受上層社會懷疑，他們求助的呼聲被看做無恥叫囂”的論斷，究竟真實或虛假到什麼程度。

關於第一點：

在研究國家生活現象時，很容易走入歧途，即忽視各種關係的客觀本性，而用當事人的意志來解釋一切。但是存在着這樣一些關係，這些關係決定私人 and 個別政權代表者的行動，而且就像呼吸一樣地不以他們為轉移。只要我們一開始就站在這種客觀立場上，我們就不会忽此忽彼地去找尋善意或惡意，而會在初看起來似乎只有在活動的地方看到客觀關係的作用。既然已經證明，一定的現象必然由當時存在的關係所引起，那就不難確定，在何種外在條件下這種現象會真正產生，在何種外在條件下即使需要它，它也不能產生。這幾乎同化學家能夠確定在何種外在條件下具有親和力的物質化合成化合物一樣，是可以確確實實地確定下來的。因此我們認為，只要我們證明了“要求出版自由的必然性是從摩塞爾河沿岸地區的貧困狀況的特性中產生的”，我們就為說明問題打下了遠遠超出任何人的因素範圍的基礎。

摩塞爾河沿岸地區的貧困狀況不能看做一種簡單的狀況。其

中必須至少看到兩個方面，即私人方面和国家方面，因为不能想像摩塞尔河沿岸地区的貧困狀況和政府無关，正如不能認為摩塞尔河沿岸地区位于国境之外一样。这两个方面的相互关系就構成了摩塞尔河沿岸地区的真实情况。为了說明这些相互关系的性質，我們在这里举出双方的相应机构所进行的一次确有其事的、有文件为証的辯論。

在“摩塞尔河及薩尔河兩岸葡萄酒釀造業特利尔促进协会公报”第4号上，我們看到有关財政部、特利尔專区政府和該协会理事会之間的辯論的报道。协会在其送呈財政部的一份報告書中，也統計了葡萄园的收入情况。特利尔專区政府收到該報告書的副本后，即授权特利尔地政局局長、稅务督察官馮·楚卡尔馬里奧对該報告进行批駁。正如專区政府自己在一份報告中所說的，馮·楚卡尔馬里奧是担任这一工作最恰当的人选，因为“他在編制地籍簿前曾積極参加过評定摩塞尔河沿岸地区葡萄园收入的工作”。这里我們只把馮·楚卡尔馬里奧先生的官方意見和葡萄酒釀造業促进协会理事会的答辯中最能說明問題的地方拿来对照一下。

官方發言人：

報告書在計算第三級酒稅納稅人的乡鎮所屬的葡萄园每摩尔根[⊖]最近十年（1829—1838）的总收入时，是以下面的材料为依据的：

（1）每摩尔根的葡萄收获量；

（2）每富特尔[⊖]葡萄酒的秋季售价。但是这种計算所依据的材料并不是多少經過核对的，因为

⊖ 普魯士的旧面积單位，約等于 $\frac{1}{4}$ 公頃。——編者注

⊖ 萊茵省的旧液量單位，約等于 1 000 公升。——編者注

“沒有當局的參與和監督，無論個人或協會都不可能通過私人關係，收集到有關為數眾多的鄉鎮中所有個體葡萄園主在某個時期所釀造的葡萄酒數量的精確材料，因為許多葡萄園主都想盡量隱瞞真情實況。”

協會理事會的答辯：“地政局竭力為其編制地籍簿的方法辯護，我們對此絲毫不感到驚奇；但是我們很難理解下面這種議論”等等。

“地政局局長企圖用他掌握的數字來證明，地籍簿中關於葡萄園收入的數字是完全可靠的；他同時斷言，我們所引証的這十年中的情況，在目前這種場合下是不能說明什麼問題的”等等。“我們不準備爭論數字的問題，因為，正如地政局局長在開始批駁時極其明達地指出的，我們沒有掌握必要的官方資料；而且我們也沒有必要來爭論這個問題，因為他依據官方材料所做的全部計算和結論絲毫不能推翻我們所舉的事實。”“即使我們承認地籍簿中關於收入的數字在進行評定時是完全正確的，承認這些數字在當時甚至還是縮小了的，這還是駁不倒我們的論斷：在目前這種悲慘的境況下這些數字已不能作為根據。”

官方發言人：“這樣一來，就找不出任何一件事實，使我們有理由說地籍簿中關於最近評定的葡萄園收入的數字有夸大之處；相反地，很容易證明，在從前評定特利爾所屬的鄉區和城區以及薩爾堡區的葡萄園的收入時，無論是就絕對數字而言，或者是同其他農作物相比，都是評定得比較低的。”

協會理事會的答辯：“如果人們在答复求助者的合情合理的申訴時說，評定收入時，地籍簿中的數字與其說應當降低，不如說應當提高，那末求助者一定是要感到痛心的。”

協會理事會在答辯中繼續說道，“可是，儘管發言人自己想竭力否定我們的材料，他還是幾乎一點也不能否定或修改我們所提出的收入數字；因此，他在審查我們所提出的支出數字時，就千方百計地想用其他數字來代替。”

現在我們就來指出發言人先生和協會理事會之間在計算支出的問題上存在的幾點最明顯的分歧。

官方發言人：“關於第八項必須特別指出，近年來僅有少數葡萄園主實行修剪側枝（或所謂打杈）這一作業，而在任何地方，不論在摩塞爾河沿岸或在薩爾河沿岸，經營葡萄園的一般方法是不包括這一作業的。”

协会理事会的答辯：“照地政局局長說來，近年來僅有少數葡萄園主實行修剪側枝和松土這些作業”等等。然而這是不符合事實的。“葡萄酒釀造者明白，為了使自己不致徹底破產，他就必須試用一切辦法來改善葡萄酒的質量，哪怕能稍許改善一點也好。從這些地區的繁榮着眼，葡萄酒釀造者的這種努力就應當受到關懷和鼓勵，而不應當受到壓制。”

“誰又會僅僅因為看到某些農民在種植馬鈴薯時全靠馬鈴薯自己的命運和老天爺的慈悲就打算縮減馬鈴薯的種植費用呢？”

官方發言人：“第十四項內所列的酒桶成本在這裡根本不能列入，因為前面已經指出，酒桶的成本是不包括在上面所舉的葡萄酒的價格之內的。但是，如果酒桶和酒一起出售已經成為慣例，那末酒桶的成本就應當加到酒的价格上去，這樣才能收回酒桶的成本。”

协会理事会的答辯：“酒桶是同酒一起出售的，但是在這種情況下，從來也沒有提起過、甚至也不可能提起收回酒桶成本的問題。在談到整個情況時，我們就不能把我們城里的小店主只買葡萄酒而不買酒桶這樣罕有的事例考慮進去。”“其他的商品，在出售前是堆在貨棧里的，以後在出售時才進行包裝和運寄，而且這些費用是由顧客負擔的，可是葡萄酒就不是這樣。因為在購買葡萄酒時，不消說也要購買酒桶，所以酒桶的成本顯然應該包括在葡萄酒的生產費用中。”

官方發言人：“如果我們根據官方的材料把附錄內所舉的葡萄收穫量的數字加以訂正，各項支出的計算姑且承認全部都是正確的，只略去土地稅、酒稅和酒桶成本三項支出（第十三、十四和十七各項中所舉的支出）不計，那末我們就得到如下的結果：

收入總額.....	53 塔勒 21 銀格羅申 6 分尼
支出總額(不包括第十三、 十四和十七各項).....	39 塔勒 5 銀格羅申一分尼
純收入.....	14 塔勒 16 銀格羅申 6 分尼。”

协会理事会的答辯：“計算本身沒有錯誤，但是結果卻不正確。我們所計算的不是假定的數字，而是表明實際的收入和支出的數字，因而我們得出的結果是：實際支出 53 塔勒減去唯一的實際收入 48 塔勒，虧損 5 塔勒。”

官方發言人：“雖然我們不能不承認摩塞爾河沿岸地區目前的狀況和關

稅同盟成立以前比起来是大为恶化了，甚至我們还有点耽心这个地区会真正地贫困下去，但是造成这种情况的原因只应当到从前那种过高的收入中去寻找。”

“由于前几年摩塞尔河沿岸地区在葡萄酒貿易中几乎占据了壟断的地位，由于葡萄一年紧跟一年地(1819、1822、1825、1826、1827、1828)获得丰收，所以这个地区滋長了前所未有的揮霍風气。葡萄酒釀造者手里积累了大量的錢財，这就驅使他們以聞所未聞的价格去加紧購買葡萄园，驅使他們花費过多的金錢在不适宜种植葡萄的地方开辟新的葡萄园。每一个想成为葡萄园主的人都負了債，債台愈筑愈高，这种債款在以前用一个丰年的收入就很容易地偿清了，而現在因市面不景气就会把落入高利貸者手中的葡萄酒釀造者扼死。”

“由此就得出这样一个結論：只有条件好的地方才能种植葡萄，并且和先前一样，葡萄种植業大部分又将操在富有的土地占有者手中。这些土地占有者由于事先在种植葡萄上已經花了很大一笔錢，所以他們最有能力經營这种事業；他們能够比較容易地度过不景气的年头，因为就在这种年头，他們也有足够的資金来改进栽培方法，以便得到一种經得起關稅同盟其他各邦竞争的产品。当然，沒有穷苦的葡萄酒釀造者在头几年大遭其殃，所有这一切都是办不到的，而这些穷苦的葡萄酒釀造者，在以前收成較好的年头里多半都已經成了葡萄园的主人了。但是，在这种情况下必須注意，前几年的狀況是不正常的，因而那些輕率从事之輩現在就得自食其果了。国家……只应当采取适当措施来尽量减少居民目前在这种轉变中所遇到的困难。”

协会理事会的答辯：“說实話，仅仅現在才耽心摩塞尔河沿岸地区有贫困下去的危險的人，还没有看見那种駭人听聞的贫困狀況，这种狀況在这个地区的敦厚淳朴、勤劳不倦的居民中已深深地扎下了根，而且还在日甚一日地惡化下去。但願人們不要像地政局局長那样對我們說，这只能归咎于贫困者自己。事实并不是这样，所有的葡萄酒釀造者，無論謹慎的或輕率的，勤勉的或懶散的，殷实的或窘迫的，都或多或少地遭到了这种灾难。既然事情到了这种地步，連殷实的、勤劳而节儉的葡萄酒釀造者也不得不声言，他們已經無力养活自己，那末显然就不应当在他們中間去寻找原因。”

“的确，葡萄酒釀造者在最繁荣的年头以高于一般的价格購買了許多新的葡萄园，他們原指望按当时的收入水平能够逐步付清全部債款，所以負了

債。但是這只證明這些人勤勉而富於進取精神。至於為什麼把這種現象叫做揮霍，為什麼斷定葡萄酒釀造者目前的處境是他們先前那種不正常的狀況所引起的後果，而輕率從事之輩現在就得自食其果，這却令人大惑不解了。”

“地政局局長斷言，那些據他說來過去還不是葡萄園主(!!)的人被異常的繁榮所誘惑，過分地增加了葡萄園，而目前只有減少葡萄園才是出路。”

“可是，土質宜於種植果樹和蔬菜的葡萄園和大批除了葡萄就只能生長荊棘和灌木的葡萄園比起來，其數量是多麼微不足道！這些由於經營釀酒業而困於小塊土地上的居民曾經多麼英勇地同他們的不幸的遭遇進行搏鬥，這些理應深受敬重的居民難道不值得別人想點辦法來改善他們的處境，幫助他們熬過艱苦的年頭，等到比較順利的時光來臨，使他們有可能恢復元氣，成為從前那樣的國家收入泉源。這種收入泉源，除城市而外，在同樣大小的土地上，是找不到第二個的。”

官方發言人：“十分明顯，富有的土地占有者利用貧窮的葡萄酒釀造者處境困苦的機會，把從前那種幸福的處境加以誇大，並把它同現在這種較為不利的然而究竟還不是無法擺脫的處境加以對比，借此為自己求得種種照顧和優待。”

協會理事會的答辯：“我們的榮譽感和內在信念促使我們抗議給我們加上這樣一種罪名：似乎我們利用貧窮的葡萄酒釀造者處境困苦的機會，把釀酒業的現狀加以誇大，借此為自己求得種種優待和照顧。”

“沒有這回事！我們擔保，我們根本沒有任何自私自利的意圖，我們的每一個行動都只為了一個目的，即坦率而真實地描寫貧窮的葡萄酒釀造者的狀況以促使國家注意：這種情況如果任其發展下去，必將危及國家本身！我們希望這些話足以作為我們的辯護。誰要是明白葡萄酒釀造者目前的悲慘境況已經在他們的家庭生活中、在他們的業務活動中、甚至在他們的精神狀態上引起了怎樣的(愈來愈厲害的)變化，那末，當他想到這種貧困狀況將繼續保持下去，甚至還會變本加厲時，他一定會大吃一驚。”

大家應該首先承認，政府未能採取明確的立場，因而必然動搖於自己的發言人的看法和葡萄酒釀造者的相反的看法之間。其次，如果我們注意一下，馮·楚卡爾馬里奧先生發表報告的日期是

“1839年12月12日”，而协会答复的日期是“1840年7月15日”，那末，我們就会清楚地看到，在协会答复之前，政府發言人的看法即使不是政府官員們的唯一的看法，也是他們的主要的看法。至少在1839年的时候，政府發言人的看法还是和协会的报告書相反的。这种看法是政府的最后意見，因而也就是政府的看法的一种总结，因为始終如一的政府的最后意見应当被看做它以前的一切观点和全部經驗的某种总和。政府在發言中不但沒有承認貧困狀況是普遍的，甚至对它已經承認了的貧困現象也沒有表示要采取什么措施来对付，因为报告中这样說道：“国家只应当采取适当措施来尽量减少居民目前在这种轉变中所遇到的困难。”可是在目前情况下，轉变一詞應該理解为逐漸灭亡[⊖]。政府把比較貧穷的葡萄酒釀造者的灭亡看做一种自然現象，認為人在这种現象面前只好听天由命，只能設法減輕这种現象所引起的必然后果。报告中还說道：“当然，沒有穷苦的葡萄酒釀造者在头几年大遭其殃，所有这一切都是办不到的。”因此，协会就質問道：难道摩塞尔河沿岸的葡萄酒釀造者不值得別人“想点办法”来挽救嗎？如果政府采取直接相反的态度，那末，它一开始就会修改它的發言，因为在这个發言中它对于像国家在这方面的任务和policy这样重要的問題表示了完全肯定的态度。由此可見，政府可以承認葡萄酒釀造者的貧困狀況，但是它根本不打算改善这种狀況。

我們再举一个例子來說明当局是怎样报道摩塞尔河沿岸地区的狀況的。1838年，一位大員視察了摩塞尔河沿岸地区。他在皮斯波特和兩個縣長举行了會議，在会上他向其中一个詢問了葡萄

⊖ 俏皮話：《Übergang》意思是“轉变”，《Untergang》意思是“灭亡”。——編者注

酒釀造者的經濟情況，結果得到了如下的答復：

“葡萄酒釀造者過着揮霍無度的生活，因此，他們的情況不可能是壞的。”

然而，在此以前揮霍一事就早已成了過去的傳說。我們在這里只順便指出，就是目前也還遠不是所有的人都拋棄了這種和官方的發言完全一致的看法。我們可以回想一下“法蘭克福報”1842年第349號附頁第1號上的一篇文章。這篇文章表達了科布倫茨地方的意見；文章說摩塞爾河沿岸地區釀造葡萄酒的農民的貧困是虛構的。

上面所引的官方發言人的看法，也反映在政府高級官員所表示的態度中，他們對於摩塞爾河沿岸地區的“貧困狀況”、貧困狀況的普遍性以及產生這種貧困狀況的總的原因都抱懷疑的態度。上述的“協會公報”還載有財政部對各種申請所作的如下答復：

“雖然在摩塞爾河和薩爾河地區屬於第一級和第二級納稅人的葡萄園主沒有理由表示不滿（葡萄酒的市價就表明了這點），但是我們還得承認，生產質量較差的葡萄酒的農民處境沒有這樣好。”

財政部對請求免繳1838年稅款的申請書作了如下的答復：

“茲對你們去年10月10日送來的呈文答復如下：關於你們申請普遍豁免1838年全部稅款一事礙難照准，因為你們本身絕不屬於最需要照顧的等級，何況該等級的貧困狀況也并非由稅收制度所造成，而是完全由於其他的原因。”

因為我們想把我們的全部敘述都建立在事實的基礎上，並且竭力做到只是概括地表明這些事實，所以我們首先就來揭示特利爾葡萄酒釀造業促進協會和政府發言人之間的辯論所包含的基本思想。

政府必然要任命一個官員來審查上述的報告書。它所任命的

当然是对这一問題比較熟悉的、最好是亲自参加过調整摩塞尔河沿岸地区关系的官員。这位官員能看出报告書中的訴苦就是对他在工作上的見解和他以前的工作的批評。他自以为忠于职守，徹底了解自己掌握的官方材料的一切詳情細節，然而却出乎意料地遇到了相反的看法。于是他就对請求者抱敌对的态度，怀疑这些人的意圖(当然，这些人的意圖总可能和私人利益有联系)，甚至怀疑这些請求者本人，这豈不是很自然的事情嗎？他不但不利用他們提供的材料，反而力圖否定这些材料。此外，那些显然貧困的葡萄酒釀造者既沒有時間，又沒有必要的文化知識来描写自己的貧困狀況，結果就是：穷苦的葡萄酒釀造者不善于說話，而善于說話的葡萄酒釀造者又不是那么显著地貧困，因而他們的訴苦就被認為是沒有什么根据的了。如果說，連受过教育的葡萄酒釀造者都被認為缺乏官府的見解，那末，沒有受过教育的葡萄酒釀造者又怎能經得住这种見解的指摘呢？

既然私人看到其他的人确实貧困到了極点，看到这种貧困正在神不知鬼不覺地向自己靠近，而且还意識到自己所維護的私人利益同样也就是国家的利益，意識到自己也是从国家利益的角度来捍衛这种利益，他們就不能不感到自己的荣誉受到了損伤，而且他們还会認為，在片面的和随意拉来的观点的影响下，现实被歪曲了。因此，他們就起来反对狂妄自大的官僚，揭露世界的真实景象和官僚在办公室里所構成的世界景象之間的矛盾，并且用实际生活中得来的論据去反对官方的論据。他們必然会作这样的猜测：人們對他們的以坚定的信念和明显的事实为依据的声明置若罔聞，是由于自私自利的打算，也就是由于想用官僚的理智去对抗市民的理性。由此，他們也得出了这样的結論：一方面，內行的官員虽

然由于工作的关系接触到了他們的生活条件，但是他不会大公無私地評述这些生活条件，因为这些条件部分地正是他造成的；另一方面，沒有偏見的官員虽然能够十分公正地判断情况，但是他在这方面又不內行。官員指摘私人把自己的私事夸大成国家的利益，私人却指摘官員把国家利益縮小成私人的私事，結果，所有其他的老百姓都被排斥于国家生活之外。因此，官員把昭然若揭的現實拿来同官方的即国家的文件中証明無誤的現實比較，同依据这种官方現實的观点比較，就以为前者是虛構的。私人責备官員仅仅把自己的直接活动範圍看做国家，而处于这个活动範圍以外的整个世界在官員看来仅仅是国家所支配的对象，它既沒有国家的思想方式，又沒有国家的判断能力。最后，当貧困狀況已經尽人皆知的时候，官員就把大部分的过錯推給私人，好像这些人的灾难就是他們自己造成的，而另一方面，他既不允許他們对官僚一手創造出来的管理原則和条例的完善性表示怀疑，又不肯放弃这些原則和条例中的任何一条。与此相反，私人知道自己在勤劳节儉的生活中、在同自然界和社会关系进行的艰苦斗争中所付的代价，因此，他們要求那个据說只有他才有权創造国家生活的官員消除他們的貧困狀況。而且，因为官員硬說他能医治百病，所以私人就要他用实际行动来証明，要他采取措施使他們摆脱貧困狀況，或者至少要他承認适用于一定时期的制度在情况完全变化了的时候就不适用了。

在官僚界內部，同样也存在着認為上司什么都了解得更清楚的观点，同样也存在着把行政当局和它的治理对象对立起来的現象。地政局主要是坚持地籍簿中对摩塞爾河沿岸地区的情况所作的判断毫無差錯，財政部又断定灾难不是由“稅收的”原因，而是“完全由于其他的原因”造成的，同样地，行政当局也根本不認為貧

困的原因就在自己的活動範圍內，而認為是在這個範圍之外。和葡萄酒釀造者接觸最多的個別官員把他們的處境想像得比實在情況好或者壞，這並不是他有意為之，而是事在必然。這位官員認為，在他的轄區內是否一切都很順利，這首先是他是是否把這個地區治理得很好的問題。至於管理原則本身和制度本身好壞的問題，他是無權過問的，這個問題只有上級才能考慮，因為上級對事情的官方性質，即對各種事情和整個國家的聯繫有比較全面的和比較深刻的認識。他可以衷心地相信他自己治理得很好。由於這一切，一方面，他就會發現一般的光景遠不是那樣貧困，另一方面，即使他發現確實很貧困，他也只會在他治理的範圍之外去尋找貧困的原因，也就是在那些不以人們的意志為轉移的自然現象中，在那些和行政當局毫無關係的個人生活條件中，同時在那些與任何人無關的偶然現象中去尋找原因。

自然，政府高級官員對自己的官員的信任一定超過對這些官員治理下的人們的信任，因為不能想像後者會有官員那樣的判斷能力。此外，高級行政當局還有自己的傳統。它對待摩塞爾河沿岸地區也有自己的一成不變的原則；它知道地籍簿中的官方對這個地區所描繪的景象；它握有關於收入和支出的官方材料。高級行政當局到處看到的並不是真正的現實，而是那不管時代怎樣變化都要保持自己的權威的官僚的現實。此外，我們還要指出：官僚等級制度的法律和那種把公民分為兩類（作為治人者的積極的、覺悟的公民和作為治于人者的消極的、不覺悟的公民）的理論，是互相補充的。依據國家中覺悟的、積極的生活應體現於管理機關這一原則，每個當局代表就會把任何地區的情況（指的是有關國家方面的）看做自己的前輩活動的結果。根據等級制度的法律，這個前輩當

时多半已經升官了，而且往往就是他的繼任者的直接上司。最后，任何地区的政府当局都是以真正的国家意見为意見，認為国家有法律，有不考虑一切私人利益实施这些法律的責任；与此同时，它作为个别的行政当局又沒有制定法令和条例的权利，而只有执行它們的义务。因此，行政当局不能設法改革治理的方法，而只能設法改革治理的对象。它不能修改自己的法令以适应摩塞尔河沿岸地区的特点，它只能在規定的管理条例的範圍內設法增进这个地区的福利。所以，当任何一个行政当局愈是勤勤恳恳地努力（在它自己必須遵守的、已經确定的管理原則和条例的範圍內）消灭席卷整个地区的貧困，而这种貧困現象却愈是頑强地不受絲毫影响，而且尽管有好的管理条件反而愈来愈扩大的时候，这个行政当局就会愈加强烈地、真誠地深信这是一种不治之症，深信管理机关即国家什么也改变不了，一切改变都必須由受治理者自己来做。

如果下級行政当局相信那些認為总的管理原則完美無缺的上級行政当局的官僚式的判断能力，并且負責在每个場合切实貫徹这些原則，那末，上級行政当局就会坚信自己訂出的总的原則是正确的，并且相信下級机关会根据它們的工作經驗分別地对每件事作出正确的判断，而下級机关的正式的工作报告就可以証明这一点。

这样，政府即使慈悲为怀，也会定出特利尔政府發言人對摩塞尔河沿岸地区所采取的原則：“国家只应当采取适当措施来减少居民目前在这种轉变中所遇到的困难。”

政府为了減輕籠罩着摩塞尔河沿岸地区的貧困狀況已經采取了一些为大家所熟知的措施。如果我們从这些措施中拿几个来研究一下，我們就至少会在已經公开的那一部分行政措施中為我們

的判断找到根据；至于沒有公开的部分，自然不能作为我們判断的对象。在这些措施中我們举出下面几种：**在葡萄歉收年份豁免捐稅，劝告农民改种其他作物，譬如改种桑树，以及建議限制农民把土地分为小塊。**第一种措施显然只能稍許改善一下境况，而不能消除貧困現象。这是国家破例采取的一种所費不大的临时办法。而且这样的改善所触及的并不是具有經常性質的貧困狀況本身，而只是它的特殊表現形式，并不是人們已經習以为常的慢性病，而只是突如其来的急性病。

行政当局采取其余兩種措施，是为了逃避自己的責任。它所采取的積極措施，就在于一面指点摩塞尔河沿岸地区的居民如何自己拯救自己，一面建議他們少用历来就有的权利或者甚至完全放弃这种权利。这样就証明了我們在前面闡述的論断是正确的。因为行政当局認為摩塞尔河沿岸地区的病痛是無法医治的，認為这种病痛的原因与管理原則和自己的工作無關，所以它就劝告这个地区的居民把自己的生活安排得完全适合目前的治理形式，說在这种情况下他們是可以勉强度日的。这种劝告即使仅仅是一种傳聞，流傳到葡萄酒釀造者的耳朵里，就已經会使他們大失所望了。如果政府自己花錢来进行这些試驗，那末他們就会对政府表示感謝；但是他們感覺到，政府建議他們自己进行試驗，就是拒絕亲自幫助他們。葡萄酒釀造者需要的是幫助，而不是劝告。無論他們多么相信行政当局对于應該由它来解决的問題所發表的意見，無論他們在某些場合下多么深信不疑地向当局請求指示，但是有关自己的切身問題，他們还是比較相信自己的判断。限制农民把土地分为小塊是同他們的权利方面的傳統意識相矛盾的。他們認為这种劝告是企圖使他們除了忍受物質上的貧困之外，还要忍

受权利上的贫困，因为他们把任何一种破坏法律上平等的行为都看做对权利的侵犯。他们（有时是自觉地，有时是不自觉地）感到，治理是为国家而存在，而不是国家为治理而存在；他们感到，当人们向国家要求改变它的風俗習慣、权利、劳动形式、财产形式以适合于現存的治理形式时，这种相互关系就本末倒置了。因此，在自然和習俗所指定的場所进行劳动的摩塞尔河沿岸地区的居民就要求国家建立一个能使他们成長、繁荣和生活的环境。因此，像上面所指出的那种不切实际的計劃，一接触现实——不仅是现实的條件，而且是现实的市民意識——就全部破产了。

那末，管理机关同摩塞尔河沿岸地区的贫困状况有什么关系呢？摩塞尔河沿岸地区的贫困状况同时也就是治理的贫困状况。国家某一地区的經常的贫困状况（这种贫困状况十多年以前就已经几乎是神不知鬼不觉地到来了，它起初是逐漸地，而后来就以雷霆万鈞之势愈来愈接近其頂点，其規模也扩展到愈来愈可怕的地步，这种贫困状况确实可說是經常的。）給我們揭示出現实和管理原則之間的矛盾。而另一方面，不仅人民而且政府也都認為某一地区的安居乐業是管理辦法恰当的实际証明。但是行政当局由于自己的官僚本質，竟認為贫困的原因不在治理方面，而在治理之外的自然的和市民私人的範圍內。尽管行政当局有最善良的意圖、最偉大的博愛精神和最高超的智力，它还是不能夠解决这个并不是轉眼之間就会消逝的冲突，即存在于现实和管理原則之間的經常的冲突。何况行政当局还没有把解决这个冲突当做自己的任务。而且，即使行政当局具有最善良的意圖，它还是不可能摧毁这些本質的关系的势力，或者甚至可以說是这种命运[⊖]的势力。这些本質的关系就是管理機構內部的官僚关系以及管理機構和被管理

機構之間的官僚关系。

另一方面，作为私人的葡萄酒釀造者同样也無法否認，他們在下判断时可能自觉地或不自觉地为私人利益所蒙蔽，因而也就不能無条件地認為他們的判断是正确的。他們也确信，在国内私人利益受到損害的人很多，而国家并不能为了这些人就取消或修改自己的总的管理原則。其次，如果治于人者說，某种貧困狀況帶有普遍的性質，它具有十分危險的規模和形式，并且正由私人的貧困轉变为国家的貧困，而消除国家的貧困現象又是国家自己的責任，那末这种說法在治人者看来就太放肆了。据說，治人者能够比誰都正确地估計到某种危險怎样威胁着国家的幸福，因而必須毫不怀疑地承認，他們对整体和部分之間的相互关系的理解要比这些部分本身对这种相互关系的理解深刻得多。此外还必须补充一点，个别的人，甚至很多人都不能把自己的呼声說成人民的呼声，相反地，他們对問題所作的說明总是帶有私人的訴苦性質。最后，即使进行这种訴苦的私人的信念表达了整个摩塞尔河沿岸地区的信念，但是作为个别行政單位，作为个别專区的摩塞尔河沿岸地区本身，对自己所屬的省、对整个邦說来也只占有一个私人的地位，而私人的信念和願望是應該用自己的准繩即用普遍的信念和普遍的願望来衡量的。

这样，为了解决这些困难，治人者和治于人者都需要有第三个因素，这个因素應該是政治的因素，而不是官方的因素，这样，它才不会以官僚的前提为出發点；这个因素應該是市民的因素，但是同时它不直接和私人利益以及有关私人利益的需求糾纏在一起。这

⊖ 俏皮話：德文中«Verhältnis»意即“关系”，«Verhängnis»意即“命运”。——編者注

个具有**公民的头脑和市民的胸怀**的补充因素就是自由报刊。在报刊上治人者和治于人者同样可以批评对方的原则和要求，然而并不是在从属关系的范围内进行这种批评，而是作为**公民**——已经不是作为**个人**，而是作为**理智的力量**，作为合理的观点的体现者——在权利平等的情况下进行这种批评。“自由报刊”是社会舆论的产物，同样地，它也制造这种社会舆论。唯有它才能化私人利益为普遍利益，才能使摩塞爾河沿岸地区的**贫困状况**成为祖国普遍注意和普遍同情的对象。唯有它才能减轻这种贫困状况，只要它使大家都感觉到这种状况的存在就行。

报刊从**理性上**，同样也从**感情上**来看人民的生活状况。因此，报刊上所說的不仅是用来进行批评（这种批评从自己的角度来观察现存的关系）的理性的语言，而且还是生活本身的热情的语言，是**官方的发言**中所不能有而且也不应当有的语言。最后，自由报刊不通过任何官僚中介，原封不动地把人民的贫困状况送到国王宝座的阶梯前面，送到国家权力前面，在这种权力面前，没有治人者和治于人者的差别，而只是些不分亲疏的**公民**而已。

这样一来，既然自由报刊由于摩塞爾河沿岸地区的**贫困状况性质特殊**而在这里成为**必要**，既然对自由报刊的需要是实际的需要，因而在这里特别迫切，那就显而易见，即使对报刊没有任何特殊限制，这种需要也一定会产生。反过来说，为了使已经出现的需要得到满足，就必须有特殊的出版自由。

关于第二点：

讨论摩塞爾河沿岸地区的问题的报刊，无论如何只是**普鲁士政治报刊的一部分**。因此，为了弄清楚它在常常提到的那个内閣法令颁布前的状况，就必须把1841年前普鲁士全部报刊的状况大

致考察一下。我們現在就讓一個公認為思想極其忠順的人來說幾句話。

大衛·漢澤曼在“普魯士和法蘭西”(1834年萊比錫第二版第272頁)一書中說道：“普魯士的一般思想和事件是安安靜靜、平平穩穩地發展的，並且發展得很不顯著，因為書報檢查機關不允許在普魯士日常報刊上認真討論和國家有關的政治問題、甚至經濟問題，不管這種討論多麼有禮貌，多麼溫和。所謂認真的討論也只是在討論中可以為某種論點進行辯護，也可以反對某種論點。如果不把經濟問題同國內外的政治問題聯繫起來考慮，就幾乎沒有一個經濟問題能夠得到真正的解決，因為只有在很少的場合（可能這種場合根本就不存在）才沒有這種聯繫。至於這樣實行書報檢查是否適當，在普魯士政府目前的狀況下是否可以採取別的方式實行書報檢查，我們這裡不談；只要知道情況是這樣就夠了。”

其次，我們必須注意，1788年12月19日的書報檢查法令第一條就已經這樣說道：

“書報檢查的目的決不是要阻撓人們有禮貌地、嚴肅和謙遜地探討真理或使作家一般都受到某種既無意義而又令人不快的限制。”

我們也一定會記得，這幾句話還在1819年10月18日的書報檢查法令第二條中重複過：

“書報檢查不得阻撓人們嚴肅和謙遜地探討真理，不得使作家遭受無理的限制。”

再次，我們把這一條同1841年12月24日的書報檢查令開頭的幾句話比較一下：

“為了立即取消出版物所受到的違背陛下意志的、不適當的限制，國王陛下下詔王室內閣，堅決反對加于寫作活動的各種無理的限制，並授權我們再度責成書報檢查官切實遵守1819年10月18日書報檢查法令的第二條的規定。”

最后，我們必須把下面的話提一下：

“当然，書報檢查官也可以允許人們坦率地討論**國內事務**。要正確地確定這個問題的界限無疑是困難的，但是這種困難不應當使檢查官畏縮不前，不敢按照法令的**真正意圖**辦事，也不應當引起他們的**猜疑**，這種猜疑經常成為**錯誤地解釋政府意圖**的原因。”

原來我們有這樣一個問題：既然當局希望盡量坦率而公開地討論摩塞爾河沿岸地區的貧困狀況，那末為什麼還存在着書報檢查的限制呢？但是看了所有這些官方的聲明後，原來的問題顯然就需要改成下面這樣一個內容更為廣泛的問題：既然有“**法律的意志**”、“**政府的意志**”，最後還有“**陛下的意志**”，為什麼却正如官方所承認的，還得在 1841 年下令取消對報刊的“**不適當的限制**”，為什麼還得在 1841 年要書報檢查機關**注意** 1819 年的法令第二條呢？就摩塞爾河沿岸地區而言，這個問題的提法就不應當是當局對**國內事務**的討論作了什麼樣的**特殊阻礙**，而應當是當局為了使這種對國內情況的局部討論**一反常例地變為盡量坦率而公開的討論**，究竟能夠採取些什麼樣的**特殊措施來鼓勵報刊**呢？

關於政治刊物和日報在上述內閣法令頒布前的內容和性質的問題，書報檢查令中下面一段話給我們提供了最清楚的說明：

“如果這樣辦，那就能指望：政治性著作和日報將更清楚地了解自己的使命，學會使用較為適當的語調，今後將認為自己不應該為了**投合讀者的好奇心**而去轉載外國報紙上發表的那些內容貧乏的通訊等等…… 並能**指望**，這將引起人們對**祖國**的事情發生**更大的**興趣，並提高他們的民族感。”

由此似乎可以得出這樣一個結論：雖然沒有任何特殊的措施阻礙人們坦率而公開地討論摩塞爾河沿岸地區的情況，但是普魯士報刊的**總的情況**無論對坦率而言或對公開而言都不能不是不可

克服的障礙。只要把摘自書報檢查令的各段引文比較一下，我們就可以把這些引文的總的意思表述如下：書報檢查機關由於過分猜疑，就成了出版自由的外部的桎梏；與此同時，報刊內部的束縛也在加強，它已經喪失了勇氣，甚至放棄了力求超出專登聳人聽聞的消息這個水平的企圖；最後，人民本身已失去了對祖國的事物的興趣和民族感，也就是不僅失去了一個坦率而公開地發表意見的報刊的創造力，而且還失去了使這種報刊能夠開展工作從而取得人民信任的唯一先決條件。而人民的信任是報刊賴以生存的條件，沒有這種條件，報刊就會完全萎靡不振。

可見，要是當局的措施能造成報刊的不自由，那末，在報刊普遍沒有自由的情況下，當局也無力保證盡量坦率而公開地討論一些專門問題了。在這種情況下，即使有人通過某種方法在報刊上就某些個別事情自由發表了意見，這種意見也不可能引起普遍的反應，因而也就不能說是真正地發表了。

這裡還得補充一點：正如漢澤曼正確地指出的，可能就沒有一個經濟問題不同國內外的政治問題有聯繫。因此，要能夠坦率而公開地討論摩塞爾河沿岸地區的狀況就先要能夠坦率而公開地討論一切“國內外的政治問題”。個別行政機關是無力創造這種可能性的，只有國王自己直接而果斷地表示的意志才能在這裡起持久的和決定性的作用。

在過去，公開的討論沒有做到坦率，而坦率的討論也沒有做到公開。這種坦率的討論沒有超出內容貧乏的地方報紙的範圍，而這種報紙的眼界也沒有越出，而且正如前面所看到的，也不可能超出其傳播的範圍。為了說明這種狹小的地方性的討論，我們從別恩堡出版的不同年代的“公益周刊”中引証幾段話。該刊1835年

的一期中說道：

“1833年秋，在艾爾登有個外地人釀造了5奧姆[⊖]葡萄酒。他為了把酒桶裝滿，又花了30塔勒買了2奧姆葡萄酒。酒桶值9塔勒，酒稅7塔勒5銀格羅申。採集葡萄花了4塔勒，租地窖花了1塔勒3銀格羅申，榨葡萄汁花了16銀格羅申。因此，如果不計算種植費用，全部支出共為51塔勒24銀格羅申。這桶葡萄酒於5月10日售出，售價為41塔勒。同時還應指出，酒的質量是很好的，出售的原因並非主人極度拮据，而且這桶酒也沒有落入高利貸者之手。”（第87頁）“11月21日在別恩堡市場上，1835年釀造的葡萄酒^{3/4}奧姆的售價為14銀格羅申（**十四個銀格羅申**）；同月27日，4奧姆葡萄酒連桶共售得11塔勒。但是應該指出，酒桶是在聖米迦勒節那天花了11塔勒買來的。”（同上，第267頁）

在1836年4月12日出版的一期中也有類似的短文。

我們再從1837年出版的該刊中引証幾段話。

“本月1日，在金海姆有一個只經營了四年的新葡萄園在公証人的參與下進行拍賣。園內約有葡萄藤200株，都是用木樁來支持的。買主以每株1.5分尼的價格把葡萄園買到了手，並且照例還延期付款。而在1828年，當地這樣的葡萄藤每株值5銀格羅申。”（第47頁）“格拉赫的一個寡婦按全部收成的一半的價格出賣了自己的尚未收穫的葡萄。她得到一奧姆葡萄酒，并用這一奧姆葡萄酒換得了兩磅黃油，兩磅麵包和半磅大蒜。”（同一周刊，第37期）“本月20日，有1836年釀造的格拉赫和別恩堡葡萄酒8富特爾（其中有一部分是上等酒），和1835年釀造的格拉赫葡萄酒一富特爾被迫拍賣。這些酒（包括酒桶在內）共售得135塔勒15銀格羅申。因此，買主買進一桶葡萄酒約花錢15塔勒。但是，單是酒桶就大約值10—12塔勒。這樣，貧窮的葡萄酒釀造者還有什麼可以拿來補償他們的種植費用呢？難道就不可能採取某些措施來對付這種駭人聽聞的貧困狀況嗎？！！（地方通訊）”（第4期第30頁）

這樣，我們在這裡看到的只是平鋪直敘地敘述事實，敘述中僅

⊖ 德國的舊液量單位，平均等於150公升。——編者注

仅偶尔帶几句簡短的感伤的結束語。这些直率的报道，正由于沒有矯揉造作，所以能够給人以強烈的印象，但是却未必能算是对摩塞尔河沿岸地区的狀況所作的坦率而公开的討論。

要是个别的人，尤其是相当一部分居民成了某种异常可怕的灾难的牺牲品，而又沒有人来談論这种灾难，沒有人把这种灾难看做一种值得分析和討論的現象，那末，受难的人就会得出这样的結論：要不是別人無权談論這個問題，那就是別人認為這個問題具有重大意义的說法是無稽之談，因而不願意談論這個問題。就是最缺少教育的葡萄酒釀造者也需要別人承認他們的貧困，因为这是对他們的一种精神上的同情；他們甚至可以从这种承認做出以下的結論：在一切人都在考慮而且許多人已在大声疾呼地發表意見的地方，很快就会有人的行动起来。即使假定，当局确实曾經准許自由而公开地討論摩塞尔河沿岸地区的情况，但是这种討論实际上並沒有进行过。不言而喻，人民相信的只是真正存在的東西，就是說，他們相信的不是可能存在的自由报刊，而是真正存在的自由报刊。可見，在王室內閣法令頒布之前，摩塞尔河沿岸地区的居民已經覺察到自己的困境，同时也听到別人对此表示怀疑，但是从来沒有看到报刊坦率而公开地表示过自己的意見，而在該法令頒布之后，他們就覺得这种报刊仿佛自天而降。所以他們認為王室內閣法令的頒布是报刊發生变化的唯一原因，这种看法至少是非常普遍的。根据上述的理由，摩塞尔河沿岸地区的居民对报刊的这种变化特別感到兴趣，这种兴趣正是直接因实际需要而产生的。最后，我們認為，姑且不談这种意見的普遍性，通过批判性的分析也会得出同样的結論。1841年12月24日的書報檢查令一开头就是下面这样几句话：

“国王陛下坚决反对加于写作活动的各种無理的限制，并承認公正而善意的政論是重要的而且必需的……故此恩准云云。”

这几句話表明国王給报刊一种特殊的承認，即承認报刊在**国家中的作用**。仅仅是国王的一句話就有如此巨大的影响，摩塞尔河沿岸地区的居民甚至把这句話当做具有魔力的咒語，当做能医治他們的一切病痛的万应灵丹。这种情况看来只能說明摩塞尔河沿岸地区的居民真正忠于国王，怀着对国王無限感激的心情。

关于第三点：

我們已經竭力說明，由于摩塞尔河沿岸地区的情况特殊，必然产生对自由报刊的需要。其次，我們說明了，这种要求在王室內閣法令頒布之前是不可能得到滿足的，其原因如果不是由于报刊受到特殊限制，至少是由于普魯士日常报刊的一般情况的緣故。最后，我們就要來說明，实际上存在着阻撓坦率而公开地討論摩塞尔河沿岸地区狀況的特殊条件。这里我們首先應該強調我們在論述中所遵循的观点，并揭示出一般关系对当事人意志的巨大影响。我們不应当把这些阻碍坦率而公开地討論摩塞尔河沿岸地区狀況的特殊条件看做別的东西，而应当看做上述一般关系的实际的体现和鮮明的表露，这些关系就是管理机关对待摩塞尔河沿岸地区的特殊态度，日常报刊和社会輿論的一般情况，以及占統治地位的政治精神及其体系。我們可以想像，既然这些关系在当时是普遍的、隱蔽的和强制的力量，那就未必还需要証明这些关系在某些事实中表現出来时，在个别的、驟然看来是任意的行动中显示出来时，也必然起着这种力量的作用。誰否認这个客觀观点，他就会陷入片面性的泥坑，怀着惡意对待那些曾經代表現存关系的全部殘酷性来反对他的个别的人。

必須指出，報刊的**特殊困難**不僅由個別**書報檢查機關**的限制造成，同樣還由一切**特殊條件**造成，這些條件使檢查對象連企圖露一下面都不可能，結果使得書報檢查機關成為多餘的東西。我們可以相當有把握地說，在書報檢查機關公開地、長期而尖銳地和報刊衝突的地方，報刊已經變得朝氣蓬勃，具有堅強的性格並深信自己的力量了，因為只有能覺察到的作用才會引起能覺察到的反作用。而在沒有報刊（雖然存在着對自由的、也就是能夠成為檢查對象的報刊的需要），因而也沒有書報檢查機關的地方，那些連最溫和的思想也要加以迫害的條件顯然已經起了預先檢查的作用。

我們不可能全面地描寫這些**特殊條件**，即使是近乎全面地描寫也不可能。要這樣做，就得寫出1830年以來的這個時期的歷史，因為這段歷史和摩塞爾河沿岸地區有關。我們認為，只要表明一切形式的坦率而公開的言論都受到特別的阻撓，我們的任務就算完成了，不管發表這種言論的形式是口頭的，還是書面的，是經過檢查而刊行的，還是沒有經過檢查而刊行的。

日益貧困的居民的情緒低落和精神沮喪，本來就挫折了他們坦率而公開地發表意見所必需的精神力量；而法院又根據告密，以“在官吏執行職務時或因其執行職務而侮辱官吏”的罪名對許多人判了刑，這種情況就更加使他們情緒低落、精神沮喪。

這類案件對摩塞爾河沿岸的許多葡萄酒釀造者說來還記憶猶新。一個因慈善而特別受人愛戴的市民以开玩笑的口吻向一位縣長（這位縣長頭天晚上在慶祝國王壽辰的盛大宴會上開懷暢飲）的女僕說：“貴主人昨晚有點醉了。”由於開了這樣一個毫無惡意的玩笑，他被告到特利爾違警法庭，受到公開審訊，但是不出所料，結果被宣告無罪。

我們之所以举这样一个例子，是因为可以从中得出一个非常簡單的結論。縣長執行着本县主要城鎮的書報檢查官的职务。但是，縣長及其所屬的一切机关的行政工作，都是地方报刊的首要对象，因为这种工作是地方报刊最容易接触到的对象。要是說人們对自己的事情总是很难下判断，那末像上述那些表现了人們过分夸大当局尊严之神聖不可侵犯的事件就会使我們完全相信，執行書報檢查官职务的縣長存在的事实就充分說明为什么沒有自由的地方报刊了。

这样，既然說了一句毫無惡意的老實話就得到違警法庭去受审，那末書面地發表自由意見即呈遞請願書（虽然它还远不像报刊那样尽人皆知）也同样会被告到違警法庭去。既然当局尊严之神聖不可侵犯的原則是言論自由的障碍，那末国家現行法律之神聖不可侵犯的原則就是人們請願的障碍。

由于1836年7月6日的“內閣法令”順便提到国王派遣王子到萊茵省去了解該省情况，特利尔專区的一些农民就要求他們“在省議會中的代表”为他們写一份請願書給王太子。同时，他們还提出了需要申訴的几点。为了使請願書能起更大的作用，于是采取了大量征求签名的办法，这位在省議會中的代表[⊖]派了一个使者到郊区农村去，結果他征集了160个农民的签名。請願書說道：

“我們这些在下面签了名的、居住于特利尔專区所屬……区的臣民，得悉我們仁慈的国王派遣王儲殿下到我們这里来了解情况。我們为了使殿下免去听取許多人一一申訴的麻煩，特委托我們在省議會中的代表……先生衷誠地向殿下，無限仁慈的国王的太子、普魯士王国的王儲稟告：

(1) 由于我們的剩余产品，特別是牲畜和葡萄酒沒有銷路，我們無力繳

⊖ 瓦德涅尔。——編者注

納在任何条件下都是太重的稅款；因此，我們請求大大減輕稅負，否則我們就只有把全部財產交給稅務官了。這點可以由附錄證明（附錄內有 R 地稅務官發布的關於繳納 1 塔勒 25 銀格羅申 5 分尼稅的命令）；

（2）但願殿下不要根據那些不可勝數的高薪職員、領取養老金的退休人員、獲得各種獎金的人們以及官吏、軍人、食利者、工業家等的生活水平來判斷我們的情況。由於我們產品的價格非常低，所以他們在城市里不必花費很多錢就能過非常闊綽的生活。這樣的生活條件在負債累累的農民的可憐的小屋子裡是不可能看到的，因此相形之下就使得農民非常憤慨。以前這個地方有 27 個官員，其薪金共為 29 000 塔勒，現在則有 63 個官員，其薪金共為 105 000 塔勒，其中還不包括領取養老金的退休官員；

（3）我們鄉鎮機關的官員應該像以前一樣直接由鄉鎮的居民選舉；

（4）稅務局的大門在白天不應該一連幾個鐘頭地關着，而應該隨時開着，使那些並非由於自己的過錯而遲到幾分鐘的農民不致必須在街上凍五六個鐘頭甚至整整一夜，或者在白天受太陽煎灼，因為官員有隨時準備為人民效勞的義務；

（5）1828 年 4 月 28 日的法令第十二條應予廢止。該條款在今年 8 月 22 日的王室政府公報上又重新加以公布，它的用意是以懲辦來恫吓農民，不准他們在耕地時耕到離路旁水溝兩呎以內的地方。應該准許土地所有者耕他們的全部土地，直到路旁水溝為止，以便消滅路警奪取他們土地的現象。”

殿下的忠誠臣民謹上（簽名）

這位在省議會中的代表想呈交給王太子的請願書，被另一個人收下了，這個人滿口答應將請願書轉交王儲殿下。這封請願書後來並沒有得到任何回答，而司法機關倒對這位議會代表提出了公訴，說他是請願書的起草人，說請願書是對“國家現行法律的無耻的粗暴的非議”。根據這個罪名，議會代表在特利爾被判处六個月徒刑并罰交訴訟費。後來這個判決經上訴法庭修改，只剩下了罰交訴訟費的部分，這一決定的理由是所謂被告的行為不可否認有些輕率，其實人家也正是根據這一點來控告他的。至于請願書

的內容本身則公認是完全無罪的。

如果我們注意到，这次請願由于王太子出巡所抱的目的和身为議会代表的被告的社会地位，必然会發展成極其重大的、具有决定意义的事件，必然会引起全省公众的注意，那末我們就会明白，这次請願的結果，非但没有能够鼓励人們坦率而公开地討論摩塞尔河沿岸地区的狀況，反而使一切以为这种討論符合当局願望的看法不攻自破了。

至于本来意义下的对报刊加以限制的事情，即書报檢查机关直接查封报刊的事情，从上述全部叙述中可以清楚地看出，当然是少見的，正如人們很少打算在报刊上公开討論摩塞尔河沿岸地区的情况一样。

某乡鎮委员会的會議記錄沒有被县長的書报檢查机关准許發表；在这份記錄里除了有一些混乱不清的判断外，还有一些直截了当地提出来的意見。这次會議是在乡鎮委员会里举行的，該会的會議記錄則是由乡鎮長整理的。这份記錄一开头就說道：

“各位先生！摩塞尔河沿岸地区，从特利尔到科布倫茨，从埃斐尔到洪茲律克，在物質上都非常穷困，因为这个地区的居民專靠釀酒为生，而这种行業由于普魯士和德意志其他各邦签定了通商条約遭到了致命的打击；这个地区在精神上也是萎靡不振的”……等等。

还有一件事實可以証明：即使在罕有的情况下，关于摩塞尔河沿岸地区的坦率而自由的言論，突破了一切障碍，例外地刊登在報紙上，那末这种現象也只能当做例外看待，而且过了一些时候，也完全被压制下去了。几年前波恩大学官房学教授考夫曼在“萊茵—摩塞尔日报”上發表了一篇“論摩塞尔河沿岸地区葡萄酒釀造者的貧困狀況”的文章，在三个月內各种不同的报刊轉載了这篇文

章，以后該文就被政府当局查禁了，而且这个禁令到現在仍然有效。

我認为，关于摩塞尔河沿岸地区的居民对 12 月 10 日的內閣法令，对以該法令为依据的 12 月 24 日的書報檢查令以及这些法令所給予的較大的出版自由的态度的問題，已經由这一切提供了十分全面的解答。余下的事情是再論証一下我的那个“葡萄酒釀造者的貧困狀況長期受上層社会怀疑，他們求助的呼声被看做無耻叫囂”的論断。这个論断可以分为兩部分，即“葡萄酒釀造者的貧困狀況長期受上層社会怀疑”和“他們求助的呼声被看做無耻叫囂”。

依我看来，第一部分用不着再証明了。至于第二部分“他們求助的呼声被看做無耻叫囂”，我們不能像总督先生那样直接从第一部分給这一部分推論出这样的意思：“他們求助的呼声被上層社会看做無耻叫囂。”但是，如果“上層社会”指的是“官場”的話，那末添上这几个字是正确的。

至于葡萄酒釀造者的“求助的呼声”一語，可以說不仅是作为比喻而言的，而且还是就其本意而說的，这一点可以从上述的全部报道中看出。一方面这种求助的呼声被說成是沒有理由的，对貧困狀況的描写被認为过分夸大，并帶有恶劣的圖謀私利的动机，另一方面，处于这种貧困狀況的人們的申訴和請求被理解为对“国家現行法律的無耻的粗暴的非議”——我們的这些看法都为政府的發言和审判事件所証实。其次，政府說什么叫得太厉害了，这种叫喊不符合实际情况，这种叫喊因动机恶劣而被夸大了，說它含有对国家現行法律进行無耻的非議的意思，而政府所謂的叫喊就等于“叫囂”，并且等于“無耻叫囂”我們这样的論断至少不能認为是毫

無根据的,無中生有的。这样看来,用等式的一方来代替它的另一方就是上述一切的簡單的邏輯結論。

卡·馬克思写于1843年1月1日到20日
載于1843年1月15、17、18、19和20日
“萊茵报”第15、17、18、19和20号

按报纸原文刊印
原文是德文

声 明

本人因現行書報檢查制度的关系,自即日起,退出“萊茵报”編輯部,特此声明。

馬克思博士

1843年3月17日于科倫

載于1843年3月18日
“萊茵报”第77号

按报纸原文刊印
原文是德文

黑格尔法哲学批判⁹¹

馬克思写于 1843 年夏天
苏共中央馬克思列宁主义研究院
于 1927 年第一次用原文發表

按手稿刊印
原文是德文

第二六一节：“对私人权利和私人福利，即对家庭和市民社会这两个领域来说，国家一方面是外在必然性和它们的最高权力，它们的法规和利益都从属于这种权力的本性，并依存于这种权力；但是，另一方面，国家又是它们的内在目的，国家的力量在于它的普遍的最终目的和个人的特殊利益的统一，即个人对国家尽多少义务，同时也就享有多少权利（第一五五节）。”

上一节已经告诉我们，具体的自由在于私人（家庭和市民社会）利益体系和普遍（国家）利益体系的同一性（应有的二重化的同一性）。在本节中，黑格尔力图更详细地规定这些领域的关系。

对家庭和市民社会的领域来说，国家一方面是“外在必然性”，是一种权力，由于这种权力，“法规”和“利益”都“从属并依存”于国家。国家对家庭和市民社会来说是“外在必然性”，这一个方面已经部分地包含在“推移”这一范畴中，部分地包含在家庭和市民社会对国家的有意识的关系中。对国家的“从属性”更完全符合这种“外在必然性”的关系。但是，黑格尔所了解的“依存性”在这一节的附释中是这样来说明的：

“上面已经指出，主要是孟德斯鸠发展了关于民法也是依存于一定的国家性质的思想，并提出了部分只有从它对整体的关系中去考察这一哲学观点”等等。

因此，黑格尔在这里所谈的是私人权利等等对国家的内在依存性，也就是说，这一切本质上都是由国家规定的。但同时他又把这种依存性归结为“外在必然性”的关系，并把它当做另外的一面

来跟另一种关系相对立，即跟家庭和市民社会把国家当做自己的“内在目的”来对待的那种关系相对立。

“外在必然性”的意思只能是这样：当家庭和社会的“法规”和“利益”同国家的“法律”和“利益”发生冲突时，家庭和社会的“法规”和“利益”必须服从国家的“法律”和“利益”；它们是从属于国家的，它们的存在是以国家的存在为转移的；或者说，国家的意志和法律对家庭和市民社会的“意志”和“法规”来说是一种必然性。

但是黑格尔在这里所谈的不是经验的冲突，而是“私人权利和私人福利，即家庭和市民社会这两个领域”对国家的关系。这里是指这两个领域本身的本质的关系。不仅是它们的“利益”，而且连它们的“法规”、它们的“本质的规定”都“依存”于国家并“从属”于国家。对它们的“法规和利益”来说，国家是“最高权力”；对国家来说，它们的“利益”和“法规”是“从属的东西”。它们就存在于对国家的这种“依存性”中。正因为“从属性”和“依存性”是缩小独立的本质并与这种本质相矛盾的外在关系，所以“家庭”和市民社会对国家的关系是一种“外在必然性”的关系，即违反事物内在本质的那种必然性的关系。正因为作为特殊领域的“市民社会和家庭”在其真实的，即独立的和完全的发展中是先于国家的，所以“民法依存于一定的国家性质”并根据国家的性质而变更这一事实本身就属于“外在必然性”的关系。“从属性”和“依存性”表现了“外在的”、强制的、表面的同一性，为了从逻辑上表述这种同一性，黑格尔正确地运用了“外在必然性”这一概念。在“从属性”和“依存性”这两个概念中，黑格尔进一步发展了二重化的同一性的一个方面，即统一性内部的异化的方面；“但是，另一方面，国家又是它们的内在目的，国家的力量在于它的普遍的最终目的和个人的特殊利益

的统一，即个人对国家尽多少义务，同时也就享有多少权利”。

黑格尔在这里提出了一个无法解决的二律背反。一方面是外在必然性；另一方面又是内在目的。国家普遍的最终目的和个人特殊利益的统一，似乎在于个人对国家所尽的义务和国家赋予他们的权利是同一的（因而，例如尊重财产的义务和占有财产的权利是相吻合的）。

这种同一性在附释里作了如下的说明：

“因为义务首先是我对于某种在我看来是实体性的、是绝对普遍的东西的关系；权利则相反，它总是这种实体性的东西的定在，因而也是它的特殊性和个人的特殊自由的方面，所以这两个要素在形式发展的阶段上，是被分配在不同的方面或不同的人身上的。国家是伦理性的东西，是实体性的东西和特殊的东西的相互渗透，因此，在国家中，对实体性的东西来说，我所受的约束同时是我的特殊自由的定在，这就是说，在国家中义务和权利是结合在同一个关系中的。”

第二六二节：“现实的理念，即精神，把自己分为自己概念的兩個理想性的领域，分为家庭和市民社会，即分为自己的有限性的兩個领域，目的是要超出这两个领域的理想性而成为自为的無限的现实精神，于是这种精神便把自己这种有限的现实性的材料分配给上述两个领域，把所有的个人当做群体来分配，这样，对于单个人来说，这种分配就是以情势、任性和本身使命的亲自选择为中介的。”

如果我们把这一命题译成普通的话，那就是这样：

国家怎样同家庭和市民社会发生关系，——这是由“情势、任性和本身使命的亲自选择”所规定的。因此，国家的理性对国家材料在家庭和市民社会中间的分配没有任何关系。国家是从家庭和市民社会之中無意识地偶然地产生出来的。家庭和市民社会仿佛是黑暗的天然的基础，从这一基础上燃起国家的火炬。国家的材

料应理解为国家的**事务、家庭和市民社会**，因为它们是国家的重要组成部分，它们是国家本身的参加者。

这种看法在下述兩方面是值得注意的：

(1)黑格尔把家庭和市民社会看做国家的**概念領域**，即把它们看做国家的有限性的領域，看做国家的有限性。这一国家把自己分为这些領域，并以它们为前提，它这样做“目的是要超出这两个領域的理想性而成为自为的無限的现实精神”。“它划分自己，目的是……”它“于是便把自己的现实性的材料分配給这两个領域，……这样，……这种分配就是以……为中介的”。所謂“现实的理念”（即無限的现实的**精神**）被描述成似乎是按照一定的原則和抱着一定的目的而行动的。它把自己划分为有限的領域；它这样做是为了“返还于自身，成为自为的”，同时，它这样做，是要使結果恰恰成为在现实中存在的那樣。

邏輯的泛神論的神秘主义在这里已經暴露無遺。

现实的关系是这样的：“国家材料的分配对于單个人來說是以情勢、任性和本身使命的亲自選擇为中介的。”这一事实，这种现实的关系被思辨的思維归結为現象。这种情勢，这种任性，这种本身使命的亲自選擇，即这种现实的**中介**似乎只是由现实的理念私自制造出来并在幕后行动的那种**中介的現象**。现实性不是被看做这种现实性本身，而是被看做某种其他的现实性。由此可以得出这样的結論：普通經驗的規律不是普通經驗本身的精神，而是別的精神；另一方面，现实的理念的定在不是从自身中發展起来的现实，而是普通的經驗。

理念变成了独立的主体，而家庭和市民社会对国家的现实关系变成了理念所具有的想像的内部活动。实际上，家庭和市民社

会是国家的前提，它們才是真正的活动者；而思辨的思維却把这一切头足倒置。如果理念变为独立的主体，那末现实的主体（市民社会、家庭、“情势、任性等等”）在这里就会变成和它們自身不同的、非现实的、理念的客观要素。

国家材料的分配“对于單个人来說是以情势、任性和本身使命的亲自选择为中介的”。而黑格尔并不认为这种分配是真实的必然的，是本身无条件地合理的东西；它們本身并没有被認為是合乎理性的；但是，另一方面，它們的合乎理性終究还是被承認了，不过它們在这里被認為是表面的中介，它們的存在形式沒有改变，但是却获得了理念的規定的意义，获得了理念的結果、理念的产物的意义。这种差别的根源不是内容，而是观点或表达的方式。在这里我們可以看到两种来历：奥秘的和明显的。内容属于明显的部分，而奥秘的部分所关心的总是在国家中寻找邏輯概念的历史的再现。实际上，發展却恰巧是在明显的方面进行的。

黑格尔的論点只有像下面这样解釋才是合理的：

家庭和市民社会是国家的構成部分。国家材料是“通过情势、任性和本身使命的亲自选择”而分配給它們的。国家的公民是家庭和市民社会的成員。

“现实的理念，即精神，把自己分为自己概念的兩個理想性的領域，分为家庭和市民社会，即分为自己的有限性的兩個領域”，因此，国家分为家庭和市民社会是一种理想的，即必然的属于国家本質的划分。家庭和市民社会是国家的真正的構成部分，是意志所具有的现实的精神实在性，它們是国家存在的方式。家庭和市民社会本身把自己变成国家。它們才是原动力。可是在黑格尔看来却剛好相反，它們是由现实的理念产生的。它們結合成国家，不

是它們自己的生存過程的結果；相反地，是理念在自己的生存過程中從自身中把它們分離出來。就是說，它們才是這種理念的有限性領域。它們的存在據說並不依賴它們自己的精神，而是依賴另外的精神。它們不是自我規定，而是以某個第三者為本原的那種規定。這就是黑格爾為什麼把它們規定為“有限性”，規定為“現實的理念”所固有的有限性的原因。它們存在的目的並不是這種存在的本身。理念從本身分離出這些前提，“目的是要超出這兩個領域的理想性而成為自為的無限的現實精神”，就是說，政治國家沒有家庭的天然基礎和市民社會的人為基礎就不可能存在。它們是國家的 *conditio sine qua non* [必要條件]。但是在黑格爾那里條件變成了被制約的東西，規定其他東西的東西變成了被規定的東西，產生其他東西的東西變成了它的產品的產品。現實的理念之所以下降為家庭和市民社會的“有限的領域”，只是為了在揚棄它們的同時享有自己的無限性並重新產生這種無限性。現實的理念（為了達到自己的目的）“於是便把自己這種有限的現實性的材料分配給上述兩個領域（這種有限的現實性？哪一種有限的現實性？——要知道，這些領域就是現實的理念的“有限的現實性”，是它的“材料”）^①，把所有的個人當做群體來分配（在这里，國家的材料便是“個人、群體”，“它們組成國家”；國家的這種成分在这里被說成理念活動的結果，即理念把它自己的材料加以“分配”的結果；事實却是這樣：國家是從作為家庭和市民社會的成員而存在的這種群體中產生出來的，思辨的思維卻把這一事實說成理念活動的結果，不說成這一群體的理念，而說成不同於事實本身的主觀的理

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

念活动的結果)①,这样,对于單个人来說,这种分配(上面只是談到把个人分配給家庭和市民社会这两个領域)②就是以情勢、任性”等等“为中介的”。这样一来,經驗的现实性便如实地显现出来了;这种现实性也被認為是合乎理性的,但是它之所以合乎理性,并不是由于它本身的理性,而是由于經驗的事实在其經驗的存在中被附加了一种超出其本身範圍的意义。作为出發点的事实并不是被当做事实本身来看待,而是被当做神秘主义的結果。现实性变成了現象,但是除了这种現象,理念便沒有任何其他的内容。除了“成为自为的無限的现实精神”这一邏輯的目的,理念也沒有任何其他的目的。这一节集法哲学和黑格尔全部哲学的神秘主义之大成。

第二六三节：“在精神的两个环节即單一性和特殊性有其直接的和反思的实在性的这些領域中,精神显现为映現在它們中的客觀普遍性,显现为必然性中的理性东西的力量,即显现为前面仔細研究过的那些制度。”

第二六四节：“構成群体的个人本身是精神的存在物,所以本身便包含着双重要素,即具有自为的認識、自为的希求的單一性和認識实体、希求实体的普遍性。因而个人就能够获得这两方面的权利,既然他們無論作为个别的人或作为实体性的人都是现实的,这样一来,他們在这两个領域中既能直接达到前一方面,又能間接达到后一方面,达到前一方面的手段是:在各种制度中,即在潜在于个人特殊利益的普遍物中获得自己的本質的自我意識;达到后一方面的手段是:这些制度在同業公会的範圍內給他們以實現普遍目的的职业和活动机会。”

第二六五节：“这些法規構成特殊領域中的国家制度,即發展了和實現了的合理性,因此它們就構成巩固的国家基础,以及个人对国家的信任和忠誠的基础;它們是公共自由的支柱,因为在这些制度中特殊自由是實現了的和合乎理性的,所以它們本身就是自由和必然性的結合。”

第二六六节：“但是,精神本身不仅作为这种(哪一种?)③必然性,而且

① ② ③ 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

作为这种必然性的理想性和实在内容，都是客观的和现实的；由此可见，这种实体性的普遍性是自为的对象和目的，因此，上述的必然性同样存在于自由的形态中。”

因此，家庭和市民社会到政治国家的推移在于：本身就是国家精神的这两个领域的精神现在也把自己当做这种国家精神来看待，并变成作为家庭和市民社会实在内容的那种自为的现实的东西。可见，推移不是从家庭的特殊本质等等中引伸出来，也不是从国家的特殊本质中引伸出来，而是从必然性和自由的普遍的相互关系中引伸出来的。这正是黑格尔在逻辑中所玩弄的那种从本质领域到概念领域的推移。在自然哲学中也玩弄这种推移——从无机界到生物界的推移。永远是同样的一些范畴时而为这一些领域，时而为另一些领域提供灵魂。总之，就是在替各个具体规定寻求适应于它们的抽象规定。

第二六七节：“理想性中的必然性就是理念内部自身的发展；作为主观的实体性，这种必然性是政治情绪；作为客观的实体性则不同，它是国家的机体，即真正的政治国家和国家制度。”

在这里主体是“理想性中的必然性”，“理念内部自身”，而谓语则是政治情绪和政治制度。译成普通人的话就是这样：政治情绪是国家的主观实体，政治制度是国家的客观实体。所以从家庭和市民社会到国家的这种逻辑发展纯粹是一种假象，因为这里没有表明：家庭的情绪、市民社会的情绪、家庭制度和各种社会制度本身怎样对待政治情绪和政治制度，和它们发生怎样的联系。

所谓推移就是：“不仅作为这种必然性和现象王国”、而且也作为“二者的理想性”、作为现象王国的灵魂的精神对自己来说是现实的而且具有特殊的存在。其实这一推移完全不是这样，因为家

庭的灵魂只能体现为爱情等等。任何现实领域的纯粹理想性都只有作为科学才能存在。

重要的是黑格尔在任何地方都把理念当做主体，而把真正的现实的主体，例如“政治情绪”变成了词语。而事实上发展却总是在词语方面完成的。

第二六八节对政治情绪即爱国心作了很好的描述，这种描述和逻辑发展没有任何的联系；但是，黑格尔把政治情绪“仅仅”规定为“国家中的各种现存制度的结果，因为在这些制度中实际上存在着合理性”，但是另一方面，这些制度同样是政治情绪的客观化的反应。参看这一节的附释。

第二六九节：“政治情绪从国家机体各个不同的方面取得自己特定的内容。这一机体就是理念向它的各种差别及各种差别的客观现实性发展的结果。由此可见，这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活动领域，通过它们，普遍物不断地（因为这些差别是概念的本性规定的）、合乎必然性地创造着自己，又因为这一普遍物也是自己的创造活动的前提，所以也就保存着自己。这种机体就是政治制度。”

政治制度是国家的机体，或者国家的机体是政治制度。任何机体的各个被划分的方面都处于由机体的本性所决定的必然的联系之中，这种说法纯粹是同义反复。因为黑格尔把政治制度规定为机体，所以，这一制度的各个不同方面、各种不同的权力是作为有机的规定而相互对待的，它们的关系是合乎理性的，这种说法也是同义反复。把政治国家看做机体，因而把权力的划分不是看做机械的划分，而是看做有生命的和合乎理性的划分，——这标志着前进了一大步。但是黑格尔究竟怎样来描述这一发现呢？

(1) “这一机体就是理念向它的各种差别及各种差别的客观

现实性發展的結果。”黑格尔沒有說这一国家机体是它向各种差別及各种差別的客观现实性發展的結果。本来的意思是：国家或政治制度向各种差別及各种差别的现实性的發展是有机的过程。前提、主体是政治制度的现实的差別或各个不同方面。謂語是这些不同方面的規定，即有机的規定。可是在这里理念反而变成了主体；各种差別及各种差别的现实性被看做理念的發展，看做理念發展的結果，实則恰好相反，理念本身应当从现实的差別中产生出来。有机的东西正是差別的理念，正是差別的理想規定。而这里所談的是作为某种主体的理念，是使自身向自己的差別發展的理念。除了这样把主体变成謂語、謂語变成主体，还造成一种錯覺，似乎这里談的是与机体不同的另外一种理念。这里的出發点是抽象的理念，这种理念向国家發展的結果就是政治制度。因此，这里所談到的不是政治的理念，而是政治領域里的抽象理念。所以我只談到“这一机体（即国家，政治制度）就是理念向它的各种差別等等發展的結果”，而关于政治制度的特殊理念我还一点也沒有談到。对于动物的机体和政治的机体都可以根据同样的理由做同样的解釋。这样一来，动物的机体和政治的机体又有什么区别呢？从这种一般的規定中是不会产生这种区别的。沒有指出 *differentia specifica* [类别差別]的解釋是不成其为解釋的。这里所注意的只是在每一个領域里（不管是国家領域还是自然界的領域）識別出“理念”，“邏輯理念”；而现实的主体，例如这里所談的“政治制度”則变成理念的簡單名称，这样就只能得到现实認識的假象，因为这些主体（由于沒有从它們特殊的本質来了解它們）依然是不可理解的規定。

“由此可見，这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活动領域。”利用“由此可見”这几个字造成連貫、演繹和發

展的假象。假如追問一下：“由哪里可見呢？”“国家机体各个不同的方面”是“各种不同的权力”及“其职能和活动領域”，——这是經驗的事实；它們是“机体”的組成部分，——这是哲学上的“謂語”。

我們在这里可以注意一下黑格尔在文体上的一个特点，这个特点是随处都可以見到的，它也是神秘主义的产物。全节是这样講的：

“政治情緒从国家机体各个不同的方面取得自己特定的內容。这一机体就是理念向它的各种差別及各种差別的客观现实性發展的結果。由此可見，这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活动領域，通过它們，普遍物不断地（因为这些差別是**概念的本性規定的**）、合乎必然性地創造着自己，又因为这一普遍物也是自己的創造活动的前提，所以也就保存着自己。这种机体就是**政治制度**。”

(1)“政治情緒从国家机体各个不同的方面取得自己特定的內容。”“……这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活动領域。”

(2)“政治情緒从国家机体各个不同的方面取得自己特定的內容。这一机体就是理念向它的各种差別及各种差別的客观现实性發展的結果……通过它們，普遍物不断地（因为这些差別是**概念的本性規定的**）、合乎必然性地創造着自己，又因为这一普遍物也是自己的創造活动的前提，所以也就保存着自己。这种机体就是**政治制度**。”

很明显，黑格尔是把进一步的各个規定同两个主体——“机体的各个方面”和“机体”联系在一起了。在第三个命題中，“被划分的”不同方面被規定为“各种不同的权力”。由于插入了“由此可見”这几个字，便造成一种錯覺，好像这些“各种不同的权力”是从关于机体(理念的發展)的中間命題引伸出来的。

其次談到“各种不同的权力”。普遍物不断地“創造着”自己从而保存着自己的这一規定，并没有提供任何新的东西，因为这已包

含在“各种不同的权力”是“机体的各个方面”，是“有机的”各个方面这一规定中了。或者更正确些说，“各种不同的权力”的这一规定只不过是机体就是“理念向它的各种差别……发展的结果”这一思想的另一说法。

这一机体就是“理念向它的各种差别及各种差别的客观现实性发展的结果”，或者是理念向这样一些差别发展的结果，通过这些差别，“普遍物（这里普遍物是和理念同一的东西）^①不断地（因为这些差别是概念的本性规定的）、合乎必然性地创造着自己，又因为这一普遍物也是自己的创造活动的前提，所以也就保存着自己”，——这些命题都是同一的。最后一个命题只是较为详细地解释了“理念向它的各种差别发展”的意义。因此，黑格尔仍旧一点也没有超出“理念”的一般概念，至多也没有超出一般的“机体”（因为实际上只是谈到这一特定的理念）。为什么黑格尔认为自己有权做出“这种机体就是政治制度”的结论呢？为什么他无权做出“这一机体就是太阳系”的结论呢？这只是因为黑格尔随后就把“国家的不同的方面”规定为“各种不同的权力”。“国家的不同的方面就是各种不同的权力”这一命题是经验的真理，不能冒充哲学上的发现。这一命题也决不能像结论一样从先前的思想过程中产生出来。但是，由于机体被规定为“理念的发展”，由于先讲到理念的各种差别，随后又插进某种具体的东西：“各种不同的权力”，这就造成一种假象，似乎在这里获得了自身发展的是特定的内容。在“政治情绪从国家机体各个不同的方面取得自己特定的内容”这一命题之后，黑格尔不应当紧接着说“这一机体”，而应当说“机体本

^① 括弧里的话是马克思的。——译者注

身就是理念的發展”等等。至少黑格尔在这里談到的东西是与一切机体有关的,在这样的情况下,就没有任何謂語能把“这一”兩字和主体連接起来。黑格尔一开始就力圖达到的結果正是要把机体規定为政治制度。但是,从机体的一般理念通向国家机体或政治制度的特定理念的桥梁是沒有的,而且这种桥梁永远也架設不起来。在开头的命題中談到“国家机体各个不同的方面”,这些不同的方面随后就被規定为“各种不同的权力”。因此只能像下面这样說:“国家机体的各种不同的权力”或“各种不同的权力的国家机体”才是国家的“政治制度”。通向“政治制度”的桥梁,不是从“机体”、“理念”以及理念的“各种差別”等等,而是从早先提出的概念——“各种不同的权力”、“国家机体”架設过来的。

事实上,黑格尔只不过是把“政治制度”这一概念消融在“机体”这个一般的抽象理念中,但从表面看来并依据他自己的意見,他已經从“一般理念”中發展出某种完全确定的东西。他把身为理念的主体的东西当成理念的产物,当成理念的謂語。他不是从对象中發展自己的思想,而是按照做完了自己的事情并且是在抽象的邏輯領域中做完了自己的事情的思維的样式来制造自己的对象。黑格尔要做的事情不是發展政治制度的現成的特定的理念,而是使政治制度和抽象理念發生关系,使政治制度成为理念發展鍊条上的一个环节,这是露骨的神秘主义。

另一种規定是:“各种不同的权力”是“概念的本性規定的”,因此,普遍物“合乎必然性地創造着”它們。这样一来,各种不同的权力便不是由它們“自己的本性”規定的,而是由另外的本性規定的。同样,必然性也不是从它們自己的本質中引伸出来的,它甚至还没有得到批判的証明。相反地,各种不同的权力的命运是由“概念的

本性”預先規定了的，是用印鑒固定在 *santa casa* [聖宮]⁹² (邏輯) 的神聖目錄里的。對象 (這裡指國家) 的靈魂是現成的，它在對象的肢體產生以前就已經規定好了，其實這種肢體只不過是一種假象。“概念”是父神“理念”的子神；它是能動的、決定性的和有辨別力的原則。“理念”和“概念”在這裡是獲得了獨立存在的抽象。

第二七〇節：“國家的目的就是普遍的利益本身，而這種普遍利益又包含着特殊的利益，它是特殊利益的實體，這一情況是(1)國家的抽象的現實性或國家的實體性；但是它是(2)國家的必然性，因為它在概念中把自己分為國家活動領域的各種差別，這些差別由於這一實體性也就形成了現實的鞏固的規定——各種權力；(3)但是這種實體性就是精神，就是受過教養並且正在認識自身和希求自身的精神。因此國家知道它希求什麼，知道在它的普遍性中作為被思考的東西的自己希求的對象；因此，國家是依照那已被意識到的目的和認識了的基本原理並且是根據那不只是自在的而且是被意識到的規律而行動的；又因為國家活動的對象是現存的環境和關係，所以它是根據對它們的一定認識而行動的。”

(這一節的附釋——論教會和國家的關係，留待以後來談。)

對這些邏輯範疇的運用很值得我們進行專門研究。

“國家的目的就是普遍的利益本身，而這種普遍利益又包含着特殊的利益，它是特殊利益的實體，這一情況是(1)國家的抽象的現實性或國家的實體性。”

包含着特殊利益的普遍利益本身就是國家的目的這一論斷抽象地規定了國家的現實性、國家的生存。沒有這一目的，國家就不是現實的國家。這是國家意志的本質的對象，但同時還只是這一對象的最一般的規定。作為存在的這一目的是國家生存的原素。

“但是它(國家的抽象的現實性，國家的實體性)^①是(2)國家的必然性，

① 括弧裏的話是馬克思的。——譯者注

因为它在概念中把自己分为国家活动领域的**各种差别**，这些差别由于这一**实体性**也就形成了现实的**巩固的規定**——各种权力。”

它(国家的抽象的现实性, 国家的实体性)是国家的**必然性**, 因为国家的现实性把自己分为**各个被划分的活动领域**。这些领域的差别是由理性規定的, 因而它們是**巩固的規定**。国家的抽象的现实性、国家的实体性是一种必然性, 因为單純的国家目的和整体的單純存在只有通过各种被划分的国家权力才能实现出来。

十分明显, 国家的现实性的第一个規定是**抽象的**; 不能把国家简单地看做现实性, 而应当把它看做一种活动, 看做一种被区分出来的活动。

“国家的**抽象的现实性**或实体性是国家的必然性, 因为它在概念中把自己分为国家活动领域的各种差别, 这些差别由于这一**实体性**也就形成了现实的**巩固的規定**——各种权力。”

实体性的关系是必然性的关系, 也就是說, 实体在現象上被划分为独立的、但本質上被規定的各种现实性领域或活动领域。这些抽象我可以运用到任何一种活动中去。既然我首先根据“抽象的现实性”的公式来考察国家, 然后我就必須根据“具体的现实性”、“必然性”、被實現了的差别的公式来考察它。

(3) “但是这种实体性就是精神, 就是**受过教养**并且正在認識自身和希求自身的精神。因此国家知道它希求什么, 知道在它的**普遍性**中作为**被思考的东西**的自己希求的对象; 因此, 国家是依照那已被意識到的目的和認識了的基本原理并且是根据那不只是**自在的**而且是被意識到的規律而行动的; 又因为国家活动的对象是現存的环境和关系, 所以它是根据对它們的一定認識而行动的。”

如果把这一整段話譯成人的話就是这样;

(1)認識自身和希求自身的精神是國家的實體(有教養的自我認識的精神是國家的主體和基礎,它構成國家的獨立性)。

(2)包含着特殊利益的普遍利益,是這一精神的普遍目的和內容,是國家的現存實體,是認識自身和希求自身的精神的國家本性。

(3)認識自身和希求自身的精神,即自我認識的有教養的精神,只有作為已被區分出來的活動、作為各種不同權力的定在、作為已被劃分的威力,才能實現這一抽象的內容。

關於黑格爾對問題的解釋應當指出:

(a)變成主體的是:抽象的現實性、必然性(或實體性的差別)、實體性,因而是些抽象的邏輯範疇。雖然黑格爾也把“抽象的現實性”和“必然性”規定為“它的”即國家的現實性和必然性,但是,(1)“它”,即“抽象的現實性”或“實體性”是國家的必然性。(2)是它“在概念中把自己分為國家活動領域的各種差別”。“概念中的各種差別”“由於這一實體性也就形成了現實的鞏固的”規定,——各種權力。(3)“實體性”不再被了解為國家的抽象規定,不再被了解為國家的“實體性”;實體性本身被當成了主體,因為在結論中說:“但是這種實體性就是精神,就是受過教養並且正在認識自身和希求自身的精神。”

(b)最後也沒有講“有教養……的精神就是實體性”,反而說“實體性就是有教養……的精神”。因而精神成了它自己謂語的謂語。

(c)實體性被規定為(1)普遍的國家目的,接着被規定為(2)各種被劃分的權力,在這以後,它又被規定為(3)有教養的、認識自身和希求自身的現實精神。真正的出發點是認識自身和希求自

身的精神,如果没有这种精神,“国家的目的”和“国家的各种权力”都会成为虚無缥缈的幻想,成为失去本质的甚至不可能有的存在物,结果这一出发点就只是早已被规定为普遍目的和各种国家权力的实体性的最后谓語。假如出发点是现实的精神,那末“普遍的目的”在这种情况下就是这种精神的内容,各种不同的权力是它实现自身的方式,是它的实在的或物质的定在,而这种定在的特定性质正应从它的目的的本性中产生出来。但是,既然黑格尔的出发点是把他当做主体、当做现实本质的“理念”或“实体”,现实的主体就只能是抽象谓語的最后谓語。

“国家的目的”和“国家的各种权力”被說成实体的特定的“存在方式”,因而它們就被神秘化了,并且脱离了自己的现实的存在,脱离了“認識自身和希求自身的精神”,脱离了“有教养的精神”。

(d)具体的内容即现实的規定成了形式上的东西,而完全抽象的形式的規定則成了具体的内容。国家的各种規定的实质并不在于这些規定是国家的規定,而在于这些規定在其最抽象的形式中可以被看做邏輯的形而上学的規定。在这里,注意的中心不是法哲学,而是邏輯学。在这里,哲学的工作不是使思维体现在政治規定中,而是使現存的政治規定化为烏有,变成抽象的思想。在这里具有哲学意义的不是事物本身的邏輯,而是邏輯本身的事物。不是用邏輯来論証国家,而是用国家来論証邏輯。

(1)本身包含着特殊利益的普遍的利益是国家的目的。

(2)各种不同的权力是这一国家目的的实现。

(3)有教养的、自我認識的、表现出意志的和行动着的精神是目的和实现目的的主体。

这些具体的規定是从外面得来的,它們是 *hors-d'œuvre* [某

种附加的东西]；这些規定的哲学意义就在于国家在其中具有邏輯意义，即：

(1) 抽象的现实性或实体性；

(2) 实体性的关系轉化为必然性的关系、实体性的现实性的关系；

(3) 实体性的现实性实际上就是概念，就是主观性。

这些具体的規定同样可以用其他的具体規定来代替（对于其他任何領域都是一样，例如对于物理学），因而它們是非本質的。假使我們抛开这些具体的規定，我們就会得到邏輯学中的一章。

实体必然“在概念中把自己分为各种差别，这些差别由于这一实体性也就自我形成了现实的巩固的規定”。論述本質的这一原理是邏輯学的財富，并且还在法哲学以前就已經有了。概念中的这些差别在这里構成“国家活动領域”的各种差别，并且形成“巩固的規定”，即国家的“各种权力”，——这个补充命題是法哲学的財富，是政治經驗的財富。由此可見，整个法哲学只不过是對邏輯学的补充。十分明显，这一补充只是对概念本身發展的 *hors-d'œuvre* [某种附加的东西]。例如，参看第 347 頁：

“必然性就在于整体被分为概念的各种差别，在于这个被划分的东西具有持久的和巩固的規定性，而这种規定性并不是固定不变的，它是在自己的瓦解过程中永远不断地重新產生自己。”再参看“邏輯学”。

第二七一节：“政治制度首先是国家組織和国家內部关系中的有机生命过程；在这种关系中，国家把自己区分为自己內部的几个环节，并發展它們，使它們能巩固地存在。

其次，作为个体性的国家是一种排外的單一体，因此，这种單一体要和其他單一体發生关系，从而使自己的差别和外部相适应，并根据这种規定使自己內部的各种差别巩固地存在于它們的理想性中。”

Wenn man jetzt in die Luft die Punkte bringt, die im System
die Bewegung des Systems abstrakt in sich auf sich selbst
die Punkte des Systems wollen keine Punkte sein, sondern
es kann nicht bei dem von dem System abstrakt
überhaupt, was ein bestimmtes Fundament, eine Garantie
Nicht auf dem System, das die Welt darstellt

Die Bewegung des Systems, Garantie, was das System die
die Bewegung des Systems, das die Welt darstellt

1-20

Die Bewegung des Systems, was das System die Welt darstellt
die Bewegung des Systems, was das System die Welt darstellt

补充：“内部的国家本身是文治，对外则是武功，但是这种武功是国家本身中的一个特定的方面。”

一、内部国家制度本身

第二七二节：“只要国家依据概念的本性在本身中区分和规定自己的活动，国家制度就是合乎理性的。结果这些权力中的每一种都自成一个整体，因为每一种权力实际上都包含着其余的环节，而且这些环节（因为它们表现了概念的差别）完整地包含在国家的理想性中并只构成一个单个的整体。”

所以，国家制度是合乎理性的，只要它的各个环节都能消融在抽象逻辑的环节中。国家区分和规定自己的活动不应根据自己特有的本性，而应根据概念的本性，这种概念是抽象思想所固有的被神秘化了的动力。因此，国家制度的理性是抽象的逻辑，而不是国家的概念。我们得到的不是国家制度的概念，而是概念的制度。不是思想适应于国家的本性，而是国家适应于现成的思想。

第二七三节：“政治国家就这样（究竟怎样呢？）^①把自己分为三种实体性的差别：

（a）立法权，即规定和确立普遍物的权力；

（b）行政权，即使各个特殊领域和个别事件从属于普遍物的权力；

（c）王权，即作为意志最后决断的主观性的权力，它把被区分出来的各种权力集中于统一的个人，因而它就是整体即君主立宪制的顶峰和起点。”

现在我们先研究一下这个分类是怎样具体实行的，然后再回到这种分类上来。

第二七四节：“精神只有认识了自身以后才是现实的，作为民族精神的

^① 括弧里的话是马克思的。——译者注

国家構成貫串于国内一切关系的法律，同时也構成国内民众的風尚和意識，因此，每一个民族的国家制度总是取决于該民族的自我意識的性質和形成；民族的自我意識包含着民族的主觀自由，因而也包含着国家制度的现实性…… 所以每一个民族都有适合于它本身的国家制度。”

从黑格尔的这些論断中只能得出这样的結論：如果在国家中“自我意識的性質和形成”与“国家制度”互相矛盾，那末这个国家就不是真正的国家。国家制度是意識的以前阶段的产物，它会成为較發展的自我意識的沉重的鐐铐，如此等等，——这当然是庸俗的說法。相反地，由此只能要求产生这样的一种国家制度：它是一个决定性的起点和原則，它本身具有和意識的發展一同进步、和现实的人一同进步的能力。但是这只有在“人”成为国家制度的原則的条件下才有可能。黑格尔在这里成了詭辯家。

(a) 王 权

第二七五节：“王权本身包含着整体的所有三个环节：国家制度和法律的普遍性，作为特殊对普遍的关系的諮議，作为自我規定的最后决断的环节，这种自我規定是其余一切东西的归宿，也是其余一切东西的现实性的开端。这种絕对的自我規定構成王权本身的、必須首先加以發展的特殊原則。”

这一节的开头一句只不过是这样的意思：“国家制度和法律的普遍性”是王权；諮議或特殊对普遍的关系是王权。既然王权被了解为君主（立宪君主）的权力，那末王权就不会超出国家制度和法律的普遍性。

但是黑格尔本来想要談的只是：“国家制度和法律的普遍性”是指国家主权而言的王权。然而在这种情况下，把王权变成主体，从而（因为王权也可以了解为某一个人的权力）造成一种假象，似

乎国王是这一环节的主人，是这一环节的**主体**，那是不对的。但是我們首先来看看黑格尔提出来作为“**王权本身的特殊原则**”的东西：这一原则就是“作为自我规定的最后决断的环节，这种自我规定是其余一切东西的归宿，也是其余一切东西的现实性的开端”，——也就是这种“**绝对**的自我规定”。

黑格尔在这里只不过是說现实的即个人的意志就是王权。例如在第十二节中談到：

“由于意志……取得**单一性**的形式，它就成为决定性的意志，而且也只有作为决定性的意志它才是现实的意志。”

既然“最后决断”或“绝对自我规定”这一环节脱离内容的“普遍性”和**詭議**的特殊性，那它就是现实的意志，即任性。这就是說：

“任性就是王权”，或“王权就是任性”。

第二七六节：“政治国家的基本规定就是国家各个环节的**实体性**的统一，即国家各个环节的**理想性**，在这种统一中

(a)国家的各种特殊权力和职能既被消融，也被保存，——它們被保存，只是說它們沒有独立的权能，而只有**整体理念**所规定的那样大的权能，它們来自**整体的力量**，它們是这个整体的流动部分，而整体則是它們的简单的自我。”补充：“各个环节的这种理想性正像机体的生命一样。”

自然，黑格尔只談到“各种特殊权力和职能”的理念……它們只应该有整体理念所规定的那样大的权能；它們只应该来自“整体的力量”。这种理所当然的事情已包含在机体的理念之中。但应该說明怎样来实现它。因为国家必須由有**意識的理性**来統治，**实体性**的、仅仅是內在的、因而仅仅是外在的必然性，“各种权力和职能”的偶然[交織]，不能認為是合乎理性的。

第二七七节：(β)“国家的特殊职能和活动是国家的主要环节，因而是国家所特有的；这些职能和活动同負責运用和实现它們的个人發生联系，但是和它們發生联系的并不是这些人的个人人格，而只是这些人的普遍的和客觀的特質；因此它們是以外在的和偶然的方式同这种特殊的人格本身相联系。所以国家的职能和权力不可能是私有財產。”

自然，如果特殊的职能和活动指的是国家的职能和活动，是国家的职能和国家的权力，那末它們就不可能是私有財產，而只是国家財產。这是同义反复。

国家的职能和活动是和个人有联系的（国家只有通过个人才能發生作用），但不是和肉体的个人發生联系，而是和国家的个人發生联系，它們是和个人的国家特質發生联系的。因此，黑格尔說它們“是以外在的和偶然的方式同这种特殊的人格本身相联系”，那是很可笑的。相反地，它們是通过 *vinculum substantiale* [实体性的联系]，通过这种人格的本質的質而和这种人格發生联系的。它們是人格的本質的質的天然活动。黑格尔之所以發这些謬論，是因为他抽象地、單独地来考察国家的职能和活动，而把特殊的个体性看做它們的对立物；但是他忘記了特殊的个体性是人的个体性，国家的职能和活动是人的职能；他忘記了“特殊的人格”的本質不是人的鬍子、血液、抽象的肉体的本性，而是人的社会特質，而国家的职能等等只不过是人的社会特質的存在和活动的方式。因此很明显，个人既然是国家职能和权力的承担者，那就應該按照他們的社会特質，而不應該按照他們的私人特質来考察他們。

第二七八节：“上述兩個規定說明：国家的特殊职能和权力，無論在本身中或在个人的特殊意志中，都沒有独立而穩固的基础，它們的最后的根源是

在国家的統一中，即在它們的簡單自我中。這兩個規定構成國家的主權。”

“專制就是無法無天，在這裡，特殊的意志（不論是君主的意志或人民的意志）本身就具有法律的效力，或者說得更正確些，它本身就代替了法律；相反地，主權却正是在立憲的情況下，即在法制的統治下，構成特殊的領域和職能的理想性環節。主權恰恰表示：每一個這樣的領域在自己的目的和行動方式方面，都不是獨立自主的和只管自己的東西，而是受**整體的目的**（這種目的通常都被籠統地稱為**國家的福利**）規定和支配的東西。這種理想性以**雙重性**的形式表現出來。——在**和平**的情況下，特殊的領域和職能沿着完成自己的特殊事業的道路不斷前進，一方面，僅僅是事物發展的不自覺的**必然性**就使這些領域和職能的自私行為**反而**促進它們自己的相互保存和整體的保存，另一方面，是來自上面的**直接影響**不斷地使它們返回實現整體的目的的道路，同時由於這種來自上面的影響，它們也就受到了限制並不得不直接促進這種保存。——而在**災難**的情況下（不管這種災難是內部的還是外來的），主權的作用就在於把和平時期存在於自己的特殊性中的機體集中在主權的簡單概念中；主權並有責任犧牲這個一般說來是合法的環節以拯救國家，於是國家主權的**理想主義**就達到了自己**特有的現實性**。”

因此，這種理想主義不會形成有意識的合乎理性的體系。在**和平**的情況下，它或者只是表現為“來自上面的直接影響”對統治力量和私人生活的外來強制，或者表現為自私自利所產生的盲目的無意識的結果。這種理想主義只有在國家處於“戰爭和災難的情況”下才具有自己“特有的現實性”，結果它的本質在這裡就表現為真正存在的國家的“戰爭和災難的情況”，但是國家的“**和平**”情況正是自私自利所引起的戰爭和災難。

因此，主權即國家的理想主義只是作為**內在的必然性**即作為**理念**而存在。但是，黑格爾也以此為滿足，因為談到的只是**理念**。這樣一來，主權一方面只能作為**無意識的盲目的實體**而存在。現在讓我們來看看主權的另外一種現實性。

第二七九节：“主权最初只是这种理想性的**普遍思想**，它只是作为自我确信的**主觀性**，作为意志所具有的一种抽象的、也就是没有根据的、能左右最后决断的**自我規定**而存在。这就是国家中的个人因素本身，而国家本身也只有通过这种个人因素才能成为一个**單一的东西**。可是主觀性只是作为**主体**才真正存在，人格只是作为人才存在；而在已經發展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有其**自为地现实的**独特的形式。因此，整体的这一**絕對决定性**的环节就不是一般的个体性，而是一个个人，即**君主**。”

(1) “主权最初只是这种理想性的普遍思想，它只是作为**自我确信的**主觀性而存在。主觀性只是作为**主体**才真正存在，**人格**只是作为人才存在。在已經發展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有**自为地现实的**独特的形式。”

(2) 主权“只是作为意志所具有的一种抽象的、也就是没有根据的、能左右最后决断的**自我規定**而存在。这就是国家中的个人因素本身，而国家本身也只有通过这种个人因素才能成为一个**單一的东西**（而在已經發展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有其**自为地现实的**独特的形式）。因此，整体的这一**絕對决定性**的环节就不是一般的个体性，而是一个个人，即**君主**。”

第一个命題只是談到这种理想性的普遍思想（它那种可悲的存在我們剛才已經看到了）應該成为主体的自我意識的产物，應該作为这种产物而存在于主体中并为了主体而存在。

假如黑格尔从作为国家基础的现实的主体出發，那末他就沒有必要神秘地把国家变成主体。黑格尔說：“可是主觀性只是作为**主体**才真正存在，人格只是作为人才存在。”这也是神秘化。主觀性是主体的規定，人格是人的規定。而黑格尔不把主觀性和人格看做主体的謂語，反而把这些謂語弄成某种独立的东西，然后神秘地把这些謂語变成这些謂語的主体。

謂語的存在是主体，所以主体是主观性等等的存在。黑格尔把謂語、客体变成某种独立的东西，但是这样一来，他就把它们同它们的真正的独立性、同它们的主体割裂开来。随后真正的主体即作为結果而出現，实則正应当从现实的主体出發，并把它的客体化作为自己的研究对象。因此，神秘的实体成了现实的主体，而实在的主体則成了某种其他的东西，成了神秘的实体的一个环节。正因为黑格尔不是从实在的对象（ὑποκείμενον，主体）出發，而是从謂語、从一般規定出發（而这种規定的某一体現者总是應該有的），于是神秘的理念便成了这类體現者。黑格尔不是把普遍物看做一种现实的有限物（即現存的固定物）的现实本質，換句話說，他沒有把现实的存在物看做無限物的真正主体，这正是二元論。

这样一来，構成国家本質的主权在这里先被看做独立的存在物，被当成了客体。然后这种客观的东西就自然而然地一定又成为主体。但是这种主体在此时看来像是主权的自我体现，其实主权不外是国家主体的客观化的精神。

我們且抛开黑格尔思想进程的这一根本缺陷来考察一下这一节的第一个命題。就这一命題本身而言，它所包含的思想不过是：主权，即作为人、作为“主体”的国家的理想主义自然是作为多数人、作为多数主体而存在的，因为任何單独的个人都不能够填满个性的整个領域，任何單独的主体都不能够填满主观性的整个領域。假如国家的理想主义不代表公民的现实的自我意識，不代表国家的共同灵魂，而只是体現在一个人身上，体現在一个主体上，那末国家的理想主义会成为什么东西呢？黑格尔的这一命題所包含的内容不过如此而已。現在我們来看看和这一命題紧密相联的第二个命題。黑格尔力圖在这里把君主說成真正的“神人”，說成理念

的**真正化身**。

“主权……只是……作为意志所具有的一种抽象的、也就是沒有根据的、能左右最后决断的**自我規定**而存在。这就是国家中的**个人因素**本身，而国家本身也只有通过这种个人因素才能成为一个**單一的东西**……在已經發展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有其**自为地现实的**独特的形式。因此，整体的这一**絕對决定性的**环节就不是一般的个体性，而是一个个人，即**君主**。”

这个命題我們在前面已經指出过了。决定即任意（因为是無条件的）决断的环节是意志的**君主权**。君主的理念，按照黑格尔对它的闡發，不外是一种任性的、意志决断的理念。

在前面，黑格尔正是把主权了解为国家的理想主义，了解为整体的理念对各部分的现实規定，但現在又把它变成了“意志所具有的一种抽象的、也就是沒有根据的、能左右最后决断的**自我規定**……这就是国家中的**个人因素**本身”。以前講主觀性，現在講个体性。一个主权国家应当是一个**統一的**东西，是一个个人，应当具有个体性。国家“不仅”在这方面，在这种个体性上是**統一的**；个体性只是国家統一的**自然因素**，是国家的**自然方面**的規定。“因此，这一**絕對决定性的**环节就不是一般的个体性，而是一个个人，即**君主**。”为什么呢？因为“在已經發展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有其**自为地现实的**独特的形式”。概念的环节之一是“**單一性**”，但是**單一性**还不是一個人。如果在国家制度中**普遍性**、**特殊性**、**單一性**都具有“其**自为地现实的**独特的形式”，那末国家制度会成为什么呢？因为講的根本不是什么抽象的东西，而是国家，是社会，所以即使采用黑格尔的分类法也是可以的。从这里能得出什么結論呢？公民，作为規

定普遍物的人，就是立法者，而作为负责决定单一物的人和真正表现了意志的人，就是国王。硬说国家意志的个体性就是一个特别的与众不同的个人，这有什么意思呢？要知道，普遍性即立法权也具有“自为地现实的独特的形式”，这样就可以得出一个结论：“立法权就是这些特别的个人。”

普通人說：

(2) 君主拥有主宰一切的力量，即主权。

(3) 主权就是为所欲为。

黑格尔說：

(2) 国家的主权就是君主。

(3) 主权就是“意志所具有的一种抽象的、也就是没有根据的、能左右最后决断的自我规定。”

黑格尔把近代欧洲立宪君主的一切属性都变成了意志的绝对自我规定。他不說君主的意志就是最后决断，却說意志的最后决断就是君主。第一个命题是經驗的。第二个命题歪曲了經驗的事实，把它变成了形而上学的公理。

黑格尔把这样两个主体互相交織在一起并互相混淆起来，这两个主体就是作为“自我确信的主观性”的主权和作为“意志所具有的没有根据的自我规定”、作为个人意志的主权。他这样做是为了制造出体现“在一个个人”身上的“理念”。

显然，自我确信的主观性应当真正地表现意志，并应当作为一个统一体、作为个人来表现意志。但是到底有谁怀疑国家是通过个人来行动的呢？如果黑格尔要证明，国家只应当有一个个人来代表它本身的个体性的统一，那末，他并没有能够用同样方式把君主制造出来。我们从这一节中得出的肯定的结果只有下面这一点：

君主是国家中个人意志的、没有根据的自我规定的环节，是任

性的环节。

黑格尔給这一节所加的附釋則更加离奇，所以我們应当更詳細地談談。

“任何科学的內在發展，即从它的簡單概念到全部內容的推演……都显示出这样一个特点：同一个概念（在这里是意志）开始时（因为这是开始）是抽象的，它保存着自身，但是仅仅通过自身使自己的規定丰富起来，从而获得具體的內容。例如，人格（在开始时，即在直接的权利中，它还是抽象的）的基本环节通过自己的主观性的各种形式發展了自身，并且在这里，即在絕對权利中，在国家中，在意志的最具體的客觀性中，成了国家人格，成了国家的自我确信。它作为至上者揚弃了簡單自我的一切特殊性，制止了各执己見相持不下的爭論，而以‘我要这样’来做結束，使一切行动和現實都从此开始。”

首先，“科学的特点”并不在于对象的基本概念一次又一次地重复。

其次，这里沒有絲毫的前进运动。在以前，抽象的人格是抽象权利的主体，它是不变的；現在，它成了国家人格，但依旧是抽象人格。現實的人（国家是由人們組成的）一次又一次地重新表现为國家的實質，这一点黑格尔應該是不会覺得奇怪的。他应当覺得奇怪的倒是相反的东西，他更应当覺得奇怪的，是作为国家人格的人格又重新表现为像私法中的人那样貧乏的抽象。

黑格尔在这里把君主規定为“国家人格，国家的自我确信”。君主是“人格化的主权”，是“脫胎为人的主权”，是体现出来的国家意識，因此，所有其他的人都被排斥于这种主权、国家人格和国家意識之外。但同时，除了“我要这样”，除了意志中的任性环节，黑格尔又不能把別的內容加到这个“Souveraineté Personne〔人格化的主权〕”中去。“国家理性”和“国家意識”体現在一个“單一的”、排除了其他一切人的、經驗的人的身上，但是这个人格化了的理性

所具有的唯一的内容就只是一个抽象的“我要这样”。“L'état c'est moi [朕即国家]。”

“但是，作为無限的自我相关者的人格和主观性，只有作为人，作为自为地存在的主体，才更加無条件地具有**真理性**（即自己的最切近的直接的真理性），而自为的存在也正好就是**單一体**。”

显而易见，既然人格和主观性只是人和主体的謂語，那它們就只有作为人和主体才能存在，而人就是**單一**的东西。不过黑格尔应该补充一句：**單一的东西**唯有作为**許多單一体**才能成为真理。謂語即實質在任何时候都不能用一个**單一体**而只能用**許多單一体**来詳尽無遺地說明自己的存在所具有的各个領域。

黑格尔不这样做，反而提出了下面这个推論：

“国家人格只有作为一个人，作为**君主**才是现实的。”

这就是說，因为主观性只有作为主体才能存在，而每一个主体又只有作为一个**單一**的东西才能存在，所以国家人格只有作为一个人才是现实的。真是高明的推論！黑格尔还可以根据同样的理由做出这样的推論：因为每一个單个的人都是一个**單一**的东西，所以全人类只是一个**唯一**的人。

“人格表示概念本身，人同时还包含着概念的現實性，而且概念也只有当它这样被規定的时候，才是**理念**，才是**真理**。”

人格脫离了人，自然就是一个抽象，但是人也只有在自己的类存在中，只有作为人們，才能是人格的**现实的**理念。

“所謂**法人**，即社会团体、自治团体、家庭，不管它本身如何具体，它所具有的人格都只是它本身的一个抽象的环节；人格在法人中达不到自己存在的**真理**。国家則正是一个整体，概念的各个环节在其中都可按各自特有的**真理**

性达到现实性。”

这个命题簡直是不知所云。在这里法人、社会团体等等都被称为抽象的东西，也就是說，正是现实的人借以实现其现实内容的一些类形式使自己客体化，从而摆脱“quand même〔無論什么样的〕人”的抽象。黑格尔不承認人的这种实现是最具体的，反而說国家有这样的优点：国家中的“概念环节”、“單一性”达到某种神秘的“定在”。所謂合乎理性，并不是指现实的人的理性达到了现实性，而是指抽象概念的各个环节达到了现实性。

“理智，即反思的理智的考察之所以最难理解君主这一概念，是由于它只限于做出零星的規定，因而只知道一些理由、有限的观点和从这些理由做出的推論。因此，这种考察認为君主的威严不論从形式上說或从它的規定上說都是派生的；可是与此相反，君主这一概念不是派生的，而是絕對地起源于自身的。最符合（什么話！）^①这个概念的观念，就是把君主权看成以神的权威为基础的东西，因为这个观念包含了君主权的絕對性的思想。”

从某种意义上說，任何必然的存在都是“絕對地起源于自身的”，在这方面君主身上的虱子同君主本人沒有絲毫区别。所以，黑格尔并没有說出構成君主的特殊性的任何东西。如果黑格尔以为我們必須承認君主具有一种显然不同于科学和法哲学的其他一切对象的特点，那末这就太愚蠢了；要說黑格尔这一思想是正确的，那只是就“單一的理念人”产生于空想，而不产生于理智而言。

“只有人民对外完全独立并組成自己的国家，才談得上人民的主权”等等。

^① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

这是尽人皆知的道理。如果国王是“国家的真正的主权”，那他对外也应当被認為是“独立的国家”，甚至不要人民也行。如果說，国王可以主宰一切，只是因为他代表了人民的統一性，那他本人就只是人民主权的代表和象征。人民的主权不是从国王的主权中派生出来的，相反地，国王的主权倒是以人民的主权为基础的。

“可見，如果只是一般地談**整体**，那也就可以說**国内的主权**是屬於人民的，这同我們前面(第二七七、二七八节)所說的**国家拥有主权**完全一样。”

好像并不是人民構成现实的**国家**似的。**国家**是抽象的。只有人民才是具体的。奇妙的是黑格尔把**主权**这样活生生的質賦予抽象东西时不加任何思索，而把它歸屬具体东西时則吞吞吐吐，限制重重。

“但是人們近来一談到人民的主权，通常都認為这种**主权和君主的主权**是对立的；这样把君主的主权和人民的主权对立起来是一种混乱思想，这种思想的基础就是关于人民的荒唐观念。”

在这里，有“混乱思想”和“荒唐观念”的只是黑格尔。显而易见，如果**主权**存在于君主这方面，那再講到人民方面的与此对立的主权就显得太蠢笨了。因为**主权**这个概念本身就不可能有双重的存在，更不可能有和自身对立的存在。但是：

(1) 問題就在于，所謂集中于君主身上的**主权**难道不是一种幻想嗎？不是君主的主权，就是人民的主权——問題就在这里！

(2) 如果要談同**君主主权**对立的**人民主权**，那也是可以的。但是这里講的已經不是存在于兩個方面的**同一个主权**，而是兩個**完全对立的主权**概念，一个是能在**君主**身上實現的主权，另一个是只能在**人民**身上實現的主权。这同上帝主宰一切还是人主宰一切这个問題是一样的。這兩個**主权**当中有一个是虛構的，虽然确实

已經被虛構出來了。

“如果沒有自己的君主，沒有那種正是同君主必然而直接地联系着的整體的划分，人民就是一群無定形的東西，他們不再是一個國家，不再具有只存在於內部定形的整體中的任何一個規定，就是說，沒有主權，沒有政府，沒有法庭，沒有官府，沒有等級，什麼都沒有。因為在人民中出現了這種同組織和國家生活相關聯的要素，所以這種人民不再是在最一般的觀念上叫做人民的那種沒有規定性的抽象。”

這一切都是同義反復。如果人民有君主以及同君主必然而直接地联系着的整體的划分，就是說，如果人民已經組成為君主國，那末離開這個組織，人民自然就變為無定形的東西，就只成了一個一般的觀念。

“如果人民的主權是指共和制的形式，或者說得更確定些，是指民主制的形式，那末這樣一種觀念就沒有談論的必要，因為我們說的已經是發展了的理念。”

如果關於民主制只有“這樣一種觀念”而沒有“發展了的理念”，那末這種說法當然是正確的。

民主制是君主制的真理，君主制却不是民主制的真理。君主制必然是本身不徹底的民主制，而君主環節却不是作為民主制的不徹底性而存在着。從君主制本身不能了解君主制，但是從民主制本身可以了解民主制。在民主制中任何一個環節都不具有本身意義以外的意義。每一個環節都是全體民眾的現實的環節。在君主制中則是部分決定整體的性質。在這裡，整個國家制度都不得不去迎合固定不動的那一點。民主制是作為類概念的國家制度。君主制則只是國家制度的一種，並且是不好的一種。民主制是內容和形式，君主制似乎只是形式，而實際上它在偽造內容。

在君主制中，整体，即人民，从属于他们存在的一种方式，即他们的政治制度。在民主制中，国家制度本身就是一个规定，即人民的自我规定。在君主制中是国家制度的人民；在民主制中则是人民的国家制度。民主制是国家制度一切形式的猜破了的哑谜。在这里，国家制度不仅就其本质说来是自在的，而且就其存在、就其现实性说来也日益趋向于自己的现实的基础、现实的人、现实的人民，并确定为人民自己的事情。国家制度在这里表现出它的本来面目，即人的自由产物。也许有人会說，在一定意义上，这对于君主立宪制也是正确的。然而民主制独有的特点，就是国家制度无论如何只是人民存在的环节，政治制度本身在这里不能组成国家。

黑格尔从国家出发，把人变成主体化的国家。民主制从人出发，把国家变成客体化的人。正如同不是宗教创造人而是人创造宗教一样，不是国家制度创造人民，而是人民创造国家制度。在一定的意义上說，民主制对其他一切国家形式的关系，正如同基督教对其他一切宗教的关系一样。基督教是 κατ' ἐξοχήν [道地的] 宗教，是宗教的实质，是作为特殊宗教的神化了的人。民主制也是一样，它是一切国家制度的实质，是作为国家制度特殊形式的社会化了的人。它对国家制度其他一切形式的关系，正好像类对自己的各个种的关系一样。然而在这里类本身也表现为一个存在物，所以对其他不适合于自己的实质的存在形式说来，它自己就是一个特殊的种。民主制对其他一切国家形式的关系就像对自己的旧约全书的关系一样。在民主制中，不是人为法律而存在，而是法律为人而存在；在这里人的存在就是法律，而在国家制度的其他形式中，人却是法律规定的存在。民主制的基本特点就是这样。

其他一切国家结构都是某种确定的特殊的国家形式。而在民

主制中，**形式的原則**同时也是**物質的原則**。因此，只有民主制才是普遍和特殊的真正統一。例如，在君主制中，或者在仅仅被看做特殊国家形式的共和制中，政治的人同非政治的私人一样具有自己的特殊的存在。財產、契約、婚姻、市民社会在这里和政治国家一样表现为（黑格尔对这些抽象的国家形式做的这种証明是完全正确的，可是他同时却認為他是在發展国家的理念）**特殊的存在方式**，表现为一种**內容**，对这种內容說来**政治国家**是一种**組織形式**，正确地說，只是一种在規定、在限制、时而在肯定、时而在否定、但本身沒有任何內容的理智。在民主制中，同这种內容一起形成而又有別于这种內容的政治国家，对人民說来，本身只是人民的**特殊內容**和**人民的特殊存在形式**。例如在君主制中，这一特殊物（即政治制度）具有規定和管轄一切特殊物的**普遍物**的意义。在民主制中，作为特殊环节的国家就只是特殊环节，而作为普遍物的国家就真的是普遍物，就是說，国家不是某种不同于其他內容的特定的內容。現代的法国人对这一点是这样了解的：在真正的民主制中**政治国家就消失了**。这可以說是正确的，因为在民主制中，政治国家本身，作为一个国家制度，已經不是一个整体了。

在一切不同于民主制的国家形式中，**国家、法律、国家制度**是統治因素，但国家並沒有真正在統治，就是說，並沒有从物質上貫串在其他非政治的領域中。在民主制中，国家制度、法律、国家本身都只是人民的自我規定和特定內容，因为国家就是一种政治制度。

可是，一切国家形式在民主制中都有自己的真理，正因为这样，所以它們有几分不同于民主制，就有几分不是真理，这是一目了然的。

在古代国家中，政治国家就是国家的内容，其他的领域都不包含在内，而现代的国家则是政治国家和非政治国家的相互适应。

在民主制中，抽象的国家不再是统治因素。君主制同共和制之间的争论始终都是抽象的国家范围内的争论。政治的共和制是抽象的国家形式范围内的民主制。因此，共和制是民主制的抽象的国家形式，但这时共和制已不再仅仅是政治制度了。

在北美，财产等等，即法和国家的全部内容，同普鲁士的完全一样，只不过略有改变而已。所以，那里的共和制同这里的君主制一样，都只是一种国家形式。国家的内容都处在国家制度的这些形式的界限以外。所以黑格尔说得对：政治国家就是国家制度。这就是说，物质国家不是政治国家。这里只有外在的同一，即相互的规定。在人民生活的各个不同环节中，政治国家即国家制度的形成是经历了最大的困难的。对其他领域说来，它是作为普遍理性、作为彼岸之物而发展起来的。所以，历史任务就是要使政治国家返回实在世界，但是各个特殊领域并不因此就意识到：它们自己的本质将随着国家制度或政治国家的彼岸本质的消除而消除，政治国家的彼岸存在无非就是要确定它们这些特殊领域的异化。政治制度到现在为止一直是宗教的领域，是人民生活的宗教，是同人民生活现实性的人间存在相对立的人民生活普遍性的上天。政治领域是国家中的唯一国家领域，是这样一种唯一的领域，它的内容同它的形式一样，是类的内容，是真正的普遍物，但因为这个领域同别的领域相对立，所以它的内容也成了形式的和特殊的。就现代的意思讲来，政治生活就是人民生活的经院哲学。君主制是这种异化的完整的表现，共和制则是这种异化在它自己的领域内的否定。自然，政治制度本身只有在私人领域达到独立存在的地方才

能發展。在商業和地產还不自由、还没有达到独立存在的地方，也就不会有政治制度。中世紀是不自由的民主制。

国家本身的抽象只是近代的特点，因为私人生活的抽象只是近代的特点。政治国家的抽象是现代的产物。

中世紀存在过农奴、封建庄园、手工業行会、学者协会等等，就是說，在中世紀，財產、商業、社会团体和每一个人都有政治性質；在这里，国家的物質內容是由国家的形式規定的。在这里，一切私人領域都有政治性質，或者都是政治領域；換句話說，政治也是私人領域的特性。在中世紀，政治制度就是私有財產的制度，但这只是因为私有財產的制度就是政治制度。在中世紀，人民的生活和国家的生活是同一的。在这里，人是国家的真正原則，但这是不自由的人。所以这是不自由的民主制，是完成了的异化。抽象的反思的对立性只是在現代世界才产生的。中世紀的特点是現實的二元論，現代的特点是抽象的二元論。

“在前面所指出的、国家制度的形式分为民主制、貴族制和君主制的阶段上，从那种还没有达到自己的無限划分和深入到自身的、处于潜在状态的实体性統一的观点看来，意志的自我規定的最后决断这一环节，在自己特有的现实性中，并不表现为国家本身的內在的有机环节。”

在純粹的君主制、民主制、貴族制中，还没有一种和現實的物質国家或人民生活的其他一切內容都不相同的政治制度。政治国家还不是物質国家的形式。或者像希臘那样，*res publica*〔国家、共和国〕[⊖]是市民的真正的私人事务，是他們的活动的真正內容，而私人則是奴隶，在这里，政治国家本身是市民的生活和意志的真

⊖ 原义是公共事务。——編者注

正的唯一的内容；或者像亚洲的专制制度那样，政治国家只是一个人的独断独行，换句话说，政治国家同物质国家一样，都是奴隶。现代的国家 and 这些在人民与国家之间存在着实体性统一的国家是不同的，但这种不同并不像黑格尔所想像的那样在于国家制度的各个不同环节发展到了特殊现实性的程度，而是在于国家制度本身同现实的人民生活一起发展到了特殊现实性的程度，在于政治国家成了国家其他一切方面的制度。

第二八〇节：“国家意志的这种最后的自我，抽象地说来是简单的，所以它是**直接的单一性**；因此，其概念本身就包含着**自然性**的规定；因此，君主作为这样一个从其他一切内容中抽象出来的个人，天生就注定是君主尊严的化身，而这个个人被注定为君主，是通过直接的**自然的方式**，是由于肉体的**出生**。”

主观性是主体，而主体又必然是经验的个人，是**单一**的东西，这我们已经听说过了。现在我们又知道，**直接的单一性**这一概念包含着**自然性**、**形体性**的规定。黑格尔只是证明了不需要证明的东西，即主观性只有作为有形体的个人才能存在，可是对于有形体的个人说来，**肉体的出生**毫无疑问是必然的标志。

黑格尔认为，他已经证明国家的主观性、主权、君主竟是“本质的东西”，君主“作为这样一个从其他一切内容中抽象出来的个人……就注定是君主尊严的化身，而这个个人被注定为君主，是通过直接的**自然的方式**，是由于肉体的**出生**”。结果，主权、君主的尊严就应当认为是由于出生而得到的东西。君主的形体决定了他的尊严。这样一来，在国家最高峰上面作决断的就不是理性，而只是**肉体的本性**。出生像决定牲畜的特质一样决定了君主的特质。

黑格尔证明了君主一定是生出来的（这一点谁也没有怀疑过），但是他没有证明出生使君主成为君主。

人由于出生就注定成为君主，这如同关于聖母馬利亞的聖灵妊娠的教条一样，很少有可能成为形而上学的真理。但不論是成为意識上的事实的后一个观念，或是表現經驗事实的前一个观念，都能用人类的幻想和关系来解釋。

在我們就要詳細加以考察的附釋中，黑格尔竟把不合乎理性的东西論証成絕對合乎理性的东西，并因此而怡然自得。

“从純自我規定的概念到存在的直接性，从而到自然性的这种推移，帶有純思辨的性質，因而对这种推移的認識屬於邏輯哲学的範圍。”

这当然是純粹的思辨，但其所以这样，并不是因为黑格尔完成了从純自我規定、从抽象到純自然性（即出生的偶然性）即到另一極端的飞躍，*car les extrêmes se touchent* [因为兩極是相通的]。这里所謂思辨就是黑格尔把这个称为“概念的推移”，把最尖銳的矛盾說成同一，把最大的不連貫性当成連貫性。

可以說黑格尔肯定地承認：随着世襲君主的出現，自然屬性的抽象規定性代替了自我規定的理性，但这种規定性已經不是它原来那样，已經不是自然的規定性，而是国家的最高規定。这样一来，在这里我們就可以看到一点積極的东西：君主制就是合乎理性的意志的組織这样一种幻想，君主制本身已經不能挽救它了。

“可是大体說来这正是那种(?)^①被公認為意志的本性的推移，这种推移是內容从主觀性（想像中的目的）轉化为定在的过程。但是理念和这种推移的独特形式就是意志的純自我規定（簡單概念本身）直接轉变为‘这个’和自然的定在，而沒有特殊內容（行动中的目的）作为中介。”

黑格尔說，从国家主权（意志的某个自我規定）轉变到已出生

① 括弧里的問号是馬克思加的。——譯者注

的君主的形体(即定在),大体说来这是整个内容的推移,意志实现这种推移是为了实现想像中的目的,为了把这个目的转化为定在。但黑格尔说:大体说来。他所陈述的独特的差别已经独特到能够消灭一切类似物,并且用巫术来代替“意志的本性”。

第一、从想像中的目的到定在的转变在这里是直接地巫术似地完成的。第二、在这里主体是意志的纯自我规定,是简单概念本身。意志的实质在这里表现为神秘的主体。在这里变成自然的定在的,不是现实的、个人的和自觉的希求,而是意志的抽象,是体现于单一的个人中的纯粹理念。第三、在黑格尔看来,从意志到自然的定在的推移是不仅直接完成的,即不借助于意志为实现自身所经常需要的那些手段,而且甚至没有特殊的即特定的目的,没有“特殊内容,即行动中的目的作为中介”。这是可以理解的,因为这里没有行动中的主体,而如果应当是抽象、是意志的纯粹理念在行动,那它当然只能神秘地行动。一个目的如果不是特殊的目的,就不成其为目的,正如同行动如果没有目的就是无目的、无意义的行动一样。一切和意志的目的论行为相类似的东西,归根到底都会暴露出自己的神秘化。这就是理念的没有内容的行动。

绝对意志和哲学家的言词都是手段,而特殊的目的仍然是空谈哲理的主体的目的,即从纯粹的理念构成世袭的君主。要实现这个目的,只要黑格尔担保就行了。

“在关于上帝存在的所谓本体论的证明中,正是这种从绝对概念到存在的转化(正是这种神秘化)①表示出理念在近代的深度,然而这种转化在现代却被当做(是有充分根据的)②不可理解的东西。”

“但是,关于君主的观念一般都认为已经完全为平庸的(即理智的)③意

① ② ③ 括弧里的话是马克思的。——译者注

識所了解，所以在这里理智还停留在自己的分离看法、停留在自己的应声虫的聪明由此得出的結論之中。于是理智就否定了国家的最后决断这一环节本身(即还在理性的概念中)同直接的自然性的联系。”

誰也不承認最后决断可以出生，黑格尔却硬說，君主是出生的最后决断；但是，国家中的最后决断同实在的有形体的个人相关联，从而也同“直接的自然性”相关联，这一点有誰怀疑过呢？

第二八一节：“意志的沒有根据的最后的自我，以及同样沒有根据的、作为賦予自然的規定的存在，这两个环节处在不可分割的統一中，——这种不为任性所左右的理念就是君主的偉大之处。这种統一包含着国家的真正的統一，而国家的真正的統一只有靠自己这种內在的和外在的直接性才不至降入特殊性的領域，降入特殊性的任性、目的、观点的領域，才能避免御座周圍的派系傾軋和国家权力的削弱与破坏。”

这两个环节就是意志的偶然性（任性）和自然的偶然性（出生），所以国王就是偶然性。于是，偶然性就成了国家的真正的統一。

黑格尔說什么“內在的和外在的直接性”可以避免冲突等等，这种論断根本無法理解，因为正是这种直接性被賦予了偶然性的意志。

黑格尔关于君主选举制所講的一切，对世襲的君主說来倒是更恰当些：

“在君主选举制（这是从私人意志成为最后决断的那种关系的本性中产生的）的条件下，国家制度就等于当选者的誓約……等于使国家权力仰仗私人意志的恩賜，結果，各种特殊的国家权力变成了私有财产……”

第二八二节：“君主主权产生赦免罪犯的权力，因为只有这个主宰一切的权力才有权实现这种化有罪为無罪并用既往不咎的办法消除犯罪的精神力量。”

赦免权就是恩賜权。恩賜是充滿偶然性的任性的最高表現，黑格尔一本正經地把这种任性当成了君主的真正屬性。在补充中黑格尔自己也認為恩賜产生于“沒有根据的决断”。

第二八三节：“王权的**第二个环节**，就是**特殊性**或特定內容以及使特定內容从屬於普遍物的环节。这个环节一获得特殊的存在，就表现为最高諮議机关及其成員，他們把国家当前事務的內容，或把那种由于当前的需要而必須制定的法令的內容及其**客觀方面**（根据、有关的法律、情况等等），一并呈請君主裁決。任免負責這些事務的人員，是君主無限任性的特权，因为这些人員是直接和君主本人接触的。”

第二八四节：“因为决定的**客觀方面**（对事務的內容和情况的了解，决定的法律根据和其他根据）必須有人負責，即有人証明其客觀性，因为这些客觀方面可以成为不同于君主个人意志本身的諮議的对象，所以，只有这些諮議机关及其成員才應該对此負責，而君主特有的尊严，即最后作决断的主觀性，則对政府的行动不負任何責任。”

黑格尔在这里純經驗地描写了大臣的权力，正像它在立宪国家中在大多数情况下被規定的那样。哲学在这里所做的唯一的附加，就是把这一“經驗的事实”变成了存在，变成了“王权的特殊性环节”的謂語。

（大臣是主宰一切的意志的合乎理性的客觀方面，所以他們也荣幸地負有責任，而君主所分得的只是自己“偉大”的特殊空想。）所以思辨的因素在这里是很少的。相反地，議論的各个方面賴以立足的都是純經驗的根据，并且是非常抽象、非常糟糕的經驗的根据。

例如，任命大臣要由君主的“無限任性”来决定，“因为他們是直接和君主本人接触的”，这就是說，因为他們是大臣。同样，君主“無限任命”自己的近侍这一点也可以从絕對理念推出来。

在論証大臣的責任时，情况就好些了，“因为决定的**客觀方面**

(对事务的内容和情况的了解, 决定的法律根据和其他根据) 必須有人負責, 即有人証明其客觀性”。自然, “最后作决断的主观性”、純粹主观性、純粹任性不是客觀的, 所以也就不能証明客觀性, 也就不能負責, 因为某个个人成了任性的神聖的、天經地义的存在。如果从立宪的前提出發, 黑格尔的証明还是可信的, 但是黑格尔沒有从这些前提的基本观念来分析这些前提, 从而証明这些前提。这种混乱表現了黑格尔法哲学的全部非批判性。

第二八五节: “王权的第三个环节所涉及的是自在自为的普遍物, 这种普遍物从主观方面說就是君主的良心, 从客观方面說就是整个国家制度和法律; 所以王权以其他环节为前提, 而其他的每一个环节也以王权为前提。”

第二八六节: “王权、王位世襲制等等的客观保障在于, 这个領域具有不同于理性所規定的其他环节的現实性, 同样, 其他环节也各自具有其实質所規定的特殊的权利和义务。在合乎理性的机体中, 每一部分在保存自己的同时, 也把其他部分按其特点保存下来。”

黑格尔沒有意識到, 他用第三个环节即“自在自为的普遍物”破坏前两个环节, 或者說, 用前两个环节破坏第三个环节。“王权以其他环节为前提, 而其他的每一个环节也以王权为前提。”如果对这种制約性的理解不是神秘主义的, 而是实实在在的, 那末王权就不应受出生的制約, 而应受其他因素的制約; 因而王权就不是世襲的, 而是流动的, 也就是說, 王权是国家的公民按其他环节的內在制度而輪流享有的一种国家規定。一个有理性的机体, 不可能头是鉄的, 而身体却是肉的。各个部分为了保存自己必須具有同样的素質, 必須具有同样的血肉。但世襲的君主天賦有特殊的素質, 他是由与众不同的材料做成的。在这里, 自然的巫术就和国家其他成員的普通的合理意志对立起来。况且各个部分之所以能互相保存, 只是因为整个机体都处于流动的状态, 每一部分都

在这种流动中不断被揚弃，可見任何一部分都不会具有黑格尔强加之于国家元首的那种“不动性”、“不变性”的特点。所以，黑格尔的这种說法無异于是取消“出生所帶來的主权”。

其次，关于無責任性。如果国王破坏了“整个国家制度”，破坏了“法律”，那末他的無責任性也就終止了，因为他那种由国家法律規定的存在終止了。然而使国王不負責任的正是这些法律，正是这个国家制度。可見它們在自相矛盾，而这一个附帶条件就可以消灭法律和宪法。可見君主立宪的国家制度就是無責任性。

假如黑格尔竟滿足于：“这个領域具有不同于理性所規定的其他环节的现实性，同样，其他环节也各自具有其实質所規定的特殊的权利和义务”，那末他就應該把中世紀的国家制度也称为机体。这样一来，我們在黑格尔那里所看到的，只是許多由外在必然性联系起来的特殊領域，而有形体的君主当然也只适合于这些条件。在每个規定都孤立存在的这种国家中，国家主权也唯有通过特殊的个人才能确立。

黑格尔关于王权或关于 国家主权理念的言論摘要。

在第 367 頁第二七九节的附釋中說：

“只有人民**对外**完全独立并組成自己的国家，才談得上人民的主权，大不列顛的人民是一个例子。但英格蘭、苏格蘭、爱尔兰或威尼斯、热那亞、錫蘭等地的人民，則自从他們不再有自己的国王或自己的最高政府以后，就不再是有主权的人民了。”

可見在这里**人民的主权就是民族独立性**，国王的主权是**民族独立性**，或者說君主权的原則是**民族独立性**；民族独立性本身，并且唯有民族独立性，才構成人民的主权。人民，如果其主权仅仅包

含在民族獨立性中，就擁有**君主**。各族人民通過各自特有的**君主**就能最好地鞏固和表現自己特有的民族獨立性。一個絕對個人和另一絕對個人之間的鴻溝，也同樣存在於這些獨立的民族之間。

希臘人(和羅馬人)過去是有民族獨立性的，因為他們曾經是有主權的人民。**德意志人**是有主權的，因為他們有民族獨立性。

這個附釋中又說：“所謂法人，即社會團體、自治團體、家庭，不管它本身如何具體，它所具有的人格都只是**它本身**的一個**抽象**的環節；人格在法人中達不到自己存在的**真理**。國家則正是一個整體，概念的各個環節在其中都可按各自特有的**真理性**達到現實性。”

法人(社會團體、家庭等)只是抽象地包含着人格；相反地，通過君主，人格就包含着國家本身。

其實，**抽象的人**只是作為法人即社會團體、家庭等，才把自己的人格提高到真正存在的水平。但黑格爾却不把社會團體、家庭等一般的**法人**理解為現實的經驗的人的實現，而是理解為本身只抽象地包含着人格因素的**現實的人**。正因為這樣，在黑格爾那里才不是從現實的人引伸出國家，反倒是必須從國家引伸出現實的人。因此，黑格爾不去表明國家是人格的最高現實，是人的最高的社會現實，反而把**單一的經驗的人、經驗的人格**推崇為國家的最高現實。這樣用客觀的東西偷換主觀的東西，用主觀的東西偷換客觀的東西(黑格爾之所以這樣做，是因為他想給抽象的實體、理念寫傳記，於是人的活動等等在他那里就一定變成其他某種東西的活動和結果，其次是因為黑格爾想使人的本質作為某種想像中的**單一性**來單獨活動，而不是使人在其現實的人的存在中活動)所產生的必然的結果，是把某種**經驗的存在**非批判地當做理念的現實真理。要知道，黑格爾所談的不是把經驗的存在歸結為它的真

理，而是把真理归结为某种經驗的存在，这样一来，随便哪一种經驗的存在都可以解释为理念的实在环节了（关于經驗到思辨和思辨到經驗的这种必然轉化，我們以后再詳細地談）。

这样也就造成了一种神秘和深奥的印象。如果有人說，人一定要生出来，这个由于肉体的出生而存在的生物会成为社会的人等等，直到成为公民，人成为他現在这个样子是由于他自己的出生，这种話听起来是非常庸俗的。但是，如果有人說，国家的理念是直接生出来的，它通过国王的出生而生下了自己并获得經驗的存在，这种話听起来就似乎是意味深長、聳人听闻的了。可是这样一来我們并没有得到任何新的内容，只不过改变一下旧内容的形式而已。現在，这种内容获得了哲学的形式、哲学的証明書。

这种神秘思辨的另一結果就是，特殊的經驗存在、單一的經驗存在和其他的經驗存在不同，它被看做理念的定在。硬說我們看到理念所創造的特殊的經驗存在，因而我們在一切阶段上都遇到上帝人化，这种說法又造成了一种深奥的、神秘的印象。

如果在考察家庭、市民社会、国家等等时把人的存在的这些社会形式看做人的本質的实现，看做人的本質的客体化，那末家庭等等就是主体内部所固有的質。人永远是这一切社会組織的本質，但是这些組織也表现为人的现实普遍性，因而也就是一切人所共有的。相反地，如果說家庭、市民社会、国家等等是理念的各种規定，是作为主体的实体的各种規定，那末它們就一定会得到經驗的现实性，于是市民社会的理念賴以發展的那一部分人就是資產者，而其余的人則是公民。因为談的本来只是比喻，只是把实现了的理念的意义加之于任何一种經驗的存在，所以很明显，理念的这些容器只要一成为理念的某一生命环节的某种体现，就完成了自己

的使命。因此，在这里普遍物到处都表现为某种确定的特殊的東西，而單一物則在任何地方都达不到自己的真实的普遍性。

所以，如果認為那些对于真正的社会实现說来还完全没有成熟的最抽象的規定、那些国家的自然基础，如出生(国王的)或私有财产(在長子繼承制中)，都是最高的、直接脱胎为人的理念，那这必然是一种最深奥最思辨的觀念。

这也是不言而喻的。在这里，真实的相互关系弄顛倒了。在这里，最簡單的东西被描繪成最复杂的东西，而最复杂的东西又被描繪成最簡單的东西。应当成为出發点的东西变成了神秘的結果，而应当成为合理的結果的东西却成了神秘的出發点。

但是，如果国王是包含着国家本身的抽象的人，那末这就只是表示国家的本質就是抽象的人，是私人。国家只有在自已成熟的阶段上才泄露出本身的秘密。国王是体现私人对国家的关系的唯一的私人。

国王世襲制是从国王的概念中产生出来的。据說国王是不同于自己的整个类、不同于其他一切人的特殊的人。我們究竟根据哪一种最后的最可靠的标志来区别一个人同另一个人呢？根据肉体的标志。肉体的最高机能是生殖活动。因此，国王的最高国务活动就是他的生殖活动，因为他通过这种活动来生殖国王并从而延續自己的肉体。他兒子的肉体是他自己肉体的再造，是国王肉体的創作。

(b)行政权

第二八七节：“执行和实施国王的决定，一般說来就是貫徹和維護已經决定了的东西，即現行的法律、制度和公益設施等等，这和做决定这件事本身是

不同的。这种使特殊从属于普遍的事务由行政权来执行。行政权包括审判权和警察权，它们和市民社会中的特殊物有更直接的关系，并通过这些特殊目的来实现普遍利益。”

这是关于行政权的一般说明。黑格尔的独到之处只在于他使行政、警察、审判三权协调一致，而通常总是把行政权和审判权看成对立的東西。

第二八八节：“在市民社会的范围以内和在国家本身(第二五六节)的自在自为的普遍物之外的特殊公共利益是由自治团体、其他职业与等级的同业公会(第二五一节)及其首脑、代表、主管人等等来管理的。一方面，他们经管的事务关系到这些特殊领域的私有财产和利益，并且他们在这方面的威信部分地建立在本等级成员和全体市民的信賴上；另一方面，这些集团必须服从国家的最高利益；因此，在分配这些职务时，一般采取有关人员的通常的选举和最高当局的批准任命相混合的方式。”

这是对某些国家中的经验事态的简单描述。

第二八九节：“在这些特殊权利中维护国家的普遍利益和法制，把特殊权利归入国家的普遍利益和法制之内，这都需要行政权的全权代表、执行权的国家官吏以及最高谘议机关(这些机关以委员会的形式组成)来照料，而这些人 and 机关都匯合起来，成为和君主直接接触的最上层。”

黑格尔并没有揭示出行政权的本性。而且，即使我们假定他做到了这一点，他还是没有以此证明行政权超过一般国家公民的职能、规定。黑格尔之所以把行政权推论为一种特殊的、单独的权力，只是由于他把“市民社会的特殊利益”看成“在国家的自在自为的普遍物之外”的利益。

“市民社会是个人私利的战场，是一切人反对一切人的战场，同样，市民社会也是私人利益跟特殊公共事务冲突的舞台，并且是它们二者共同跟国家的最高观点和制度冲突的舞台。因特殊领域的合法性而产生的公会精神，本

身潜在地轉变为国家精神，因为国家是它用来維持特殊目的的工具。这就是市民爱国心的秘密之所在：他們知道国家是他們自己的实体，因为国家維持他們的特殊領域——它們的合法性、威信和福利。国家在政治情緒方面深入人心和强而有力的根源就在公会精神中，因为在这里特殊物是直接包含在普遍物之內的。”

这里值得注意的是：（1）市民社会被說成 *bellum omnium contra omnes* [一切人反对一切人的战争]；

（2）在私人的利己主义中既可以看出“市民爱国心的秘密”，又可以看出“国家在政治情緒方面深入人心和强而有力的根源”；

（3）“市民”，即具有私人利益的人，被看做普遍物的对立面，市民社会的成員被看做“完备的个人”；另一方面，国家也和“市民”这种“完备的个人”相对立。

看来，黑格尔应当把“市民社会”和“家庭”說成作为国家一分子的每一个个人的規定，因而也把晚近各种“国家的質”說成作为一般国家一分子的个人的規定。但黑格尔認為，这并不就是發展着自己社会本質所具有的新規定的同一种个人。在他看来，这是似乎从自己本身發展出自己的規定的意志本質。于是，国家中所有各种不同的、彼此分立的、經驗地存在着的組織就被看做这类規定中的某一个的直接体现。

黑格尔把普遍物本身变成一种独立的东西，于是就把普遍物和經驗的存在直接混淆起来，同时也就立即非批判地把有限的事物当做理念的表现。

黑格尔在这里之所以自相矛盾，只是因为他認為“家庭的人”不像市民社会成員那样是一种完备的超脫于其他一切特質的人。

第二九〇节：“在行政事务中也有分工。主管机关的組織有自己的形式

的、但困难的任务——从下層(市民生活在那里是**具体的**)来具体地管理市民生活,同时也把行政事务分为一些**抽象的部門**,由特殊的主管机关这些不同的中心来管理;这些主管机关对下級的活动,也和最高行政权方面的情形一样,又重新匯合起来,变得一目了然。”

这一节的**补充我們以后再研究。**

第二九一节:“行政事务帶有**客觀的性質**,它們本身按其实体而言是已經决定了的(第二八七节),并且必須由**个人**来执行和实现。行政事务和个人之間沒有任何直接的**天然的联系**,所以个人之担任公职,并不由本身的自然人格和出生来决定。决定他們这样做的是客觀因素,即知識和本身才能的証明;这种証明保証国家能滿足它对普遍等級的需要,同时也提供一种使每个市民都有**可能**献身于这个等級的唯一的条件。”

第二九二节:“因为在这里客觀因素不在于天才(如在艺术中),所以势必有**多得不可胜数的人**适合于担負这种职务,对这些人不能絕對地确定誰比誰高明。主观方面,即从这許多人中正是选出**这个人**来担任官职和受权管理公共事务,这样把个人和官职这两个永远沒有必然联系的方面联系起来,乃是国王这一做最后决定和主宰一切的国家权力的特权。”

第二九三节:“**君主国**授予主管机关的特殊的国家职能,構成君主固有主权的**客觀方面**的一部分;这些职能的特定的**差別**也是由事物的本性产生的;正像主管机关的活动是履行职責一样,它們的职能是摆脱了偶然性統治的權利。”

这里應該注意的只是“**君主固有主权的客觀方面**”。

第二九四节:“奉詔(第二九二节)担任一定官职的个人,以克尽职守为本人收入的来源(这是担任官职的条件),这就是他地位中的实体性因素。由于这种实体性的地位,个人就获得生活資料,保証他的特殊需要得到滿足(第二六四节),使他的处境和公职活动摆脱其他一切主观的依賴和影响。”

黑格尔在附釋中說:“国家职务要求个人不要独立地和任性地追求主观目的,并且正因为个人做了这种牺牲,它才給予个人一种权利,讓他在尽职履行公务的时候而且仅仅在这种时候追求主观目的。于是也就从这方面建立了普遍利益和特殊利益間的联系,这种联系構成国家的概念和內部巩固性

(第二六〇节)。“对特殊需要的滿足有了保証,就可以消除外部的匱乏,个人就不至因这种匱乏而玩忽职守以追求特殊需要的滿足。受权执行国家事务的人员得到普遍的国家权力的保护,可以免受其他主观方面的侵害,不怕被管轄者因私人利益等等受到与之对立的普遍利益的損害而产生的私人激情。”

第二九五节:“要使国家和被管轄者免受主管机关及其官吏濫用职权的危害,一方面直接有賴于主管机关及其官吏的等級制和責任心,另一方面又有賴于自治团体、同業公会的权能,因为这种权能自然而然地防止官吏在其担負的职权中夹杂主观的任性,并以自下的监督补足自上的监督無法顧及官吏每一細小行为的缺陷。”

第二九六节:“然而,为了使大公無私、奉公守法及温和敦厚成为一种習慣,就需要进行直接的**道德和理智的教育**,以便从精神上抵銷因研究本部門行政業務的所謂科学、掌握必要的業務技能和进行实际工作等等而造成的机械性成分;同时,国家的**大小**也是一个主要的因素,因为这个因素可以減輕家庭联系和其他私人联系所占的比重,也可以削弱和麻痹报复心、仇恨心和其他类似的激情。在为大国的最高利益服务的过程中,这些主观方面就自然而然地消失,同时服从普遍的利益、观点和事業的習慣也会逐漸养成。”

第二九七节:“政府成員和国家官吏是**中間等級**的主要組成部分,全体民众的高度智慧和法律意識就集中在这一等級中。这个等級之所以不致占居貴族的独特地位,它的教养和才干之所以不致变成任性和統治的手段,是有賴于**主权自上而下和同業公会根据自己的权利自下而上所做的种种設施**。”

补充:“国家的意識和最高度的教养都表現在国家官吏所隶属的**中間等級**中。因此**中間等級**也是国家在法制和知識方面的主要支柱。”“这个**中間等級**的形成,是国家的最重要的利益之一;但是只有在上述那种組織中,也就是在比較独立的一定的特殊集团拥有相当的权利、**官僚界**因而不敢胡作非为的地方,才能做到这一点。按照普遍权利而行动和这样行动的習慣,就是这些本身独立的集团形成一种对立勢力的結果。”

黑格尔关于“行政权”所講的一切都不配称为哲学的分析。这几节大部分都可以原封不动地載入普魯士法,可是真正的行政管理是最难分析的。

因为黑格尔已经把“警察”权和“审判”权归入**市民社会**的领域，所以**行政权**就无非是他当做**官僚机构**来考察的行政机关。

在黑格尔看来，官僚政治的前提首先就是市民社会通过“**同业公会**”而实行的“**自治**”。他给同业公会所加的唯一的规定就是，公会等等的管理人員、主持人員的选拔必须采取**混合**的方式：这些人員必须由市民选举并經**真正的行政权**批准（照黑格尔的說法就是“**最高当局的批准**”）。

为了“**维护国家的普遍利益和法制**”，就有匯合于“**君主**”周圍的“**行政权的全权代表**”、“**执行权的国家官吏**”和“**諮議机关**”站在这一领域之上。

在“**行政事务**”中也有“**分工**”。个人必須証明自己有管理行政事务的才能，也就是必須經過考試。选派**一定**的个人来担負国家职务則是君主的治国大权。国家这些职能的划分“是由事物的本性产生的”。公职活动是国家官吏的义务和天职。因此他們應該得到国家的薪俸。防止官僚濫用职权的保障一方面在于官僚的等級制和責任心，另一方面在于自治团体、**同业公会**的权能。官僚的人道精神既同“**直接的道德和理智的教育**”有关，也同“**国家的大小**”有关。官吏是“**中間等級的主要組成部分**”。要防止他們占居“**貴族和統治的地位**”，一方面靠“**主权自上而下所做的种种設施**”，另一方面則靠“**同业公会根据自己的权利自下而上所做的种种設施**”。中間等級是“**有教养的**”等級。Voilà tout [如此而已]。关于官僚机构，黑格尔給我們作了一番經驗的描述，其中一部分符合实际情况，一部分符合官僚机构本身对自己存在的看法，——这就是黑格尔在很困难的“**行政权**”这一章中所說的一切。

黑格尔从“**国家**”和“**市民社会**”之間、“**特殊利益**”和“**自在自**

为的普遍物”之間的分離出發，而官僚政治的基础的确就是这种分离。黑格尔从“同業公会”的前提出發，而官僚政治的前提的确就是“同業公会”，至少是“公会精神”。黑格尔完全沒有考察官僚政治的内容，只是給官僚政治的“形式的”組織做了某些一般的規定，而官僚政治的确只是在它本身以外的一种内容的“形式主义”。

同業公会是官僚機構的唯物主义，而官僚機構則是同業公会的唯灵論，同業公会構成市民社会的官僚機構，官僚機構則是国家的同業公会。因此，实际上官僚機構把自己，即“国家的市民社会”，和同業公会，即“市民社会的国家”对立起来。一切結果总是反对自己的前提的存在的，在“官僚機構”成为一項新原則的地方，在国家的普遍利益开始成为“独立”自为的因而也是“现实的”利益的地方，官僚機構总是反对同業公会的。可是，一旦国家觉醒起来走向现实的生活，同时市民社会也受自己固有理性的推动而行动起来，日益摆脱同業公会的統治，官僚機構就要竭力复兴同業公会，因为“市民社会的国家”一衰落，“国家的市民社会”也就随之衰落。唯灵論是和与之对立的唯物主义一起消逝的。只要那种不是單純反对前提的存在而是同时反对这种存在的原則的新原則一經出現，結果就开始为本身前提的存在而斗争。在社会中創立了同業公会的那种精神，在国家中創立了官僚機構。因此，对公会精神的威胁也是对官僚精神的威胁；如果說官僚機構过去曾經为了保証自己生存的地位，而反对过同業公会的存在，那末，現在它为了拯救公会精神，亦即它自己的精神，就力圖用强力維持同業公会的存在。

“官僚機構”是市民社会的“国家形式主义”。它作为特殊的同業公会（“普遍利益”只有在特殊物还作为“普遍物”来反对普遍物时，才能作为“特殊利益”来和特殊利益相对峙。所以，官僚機構要

拯救普遍利益的伪特殊性,即它自己的精神,就必须捍卫特殊利益的伪普遍性,即公会精神。当同業公会力圖成为国家的时候,国家就势必会成为同業公会),是“国家的意識”、“国家的意志”、“国家的威力”。因此官僚在国家中形成特殊的閉关自守的集团。但官僚机构想把同業公会当做一种虛假的力量保存下来。固然,由于事情和自己的特殊利益有关,所以每一单独的同業公会对官僚机构也抱有同样的希望;但是它想保存官僚机构,为的是要利用官僚机构来反对其他的同業公会,反对异己的特殊利益。于是,官僚机构这种完备的同業公会就占了同業公会这种不完备的官僚机构的上風。官僚机构把同業公会貶低到純假象的地步,或者力圖把它貶低到这种地步;但是它又希望这种假象存在并希望这种假象确信自己的存在。同業公会是市民社会企圖成为国家的尝试,而官僚机构則是那种确实使自己变成了市民社会的国家。

体现在官僚机构中的“国家形式主义”就是“作为形式主义的國家”,而黑格尔也正是把官僚机构当做这种形式主义来描述的。既然这种“国家形式主义”自命为一种现实力量,并使本身成为自己的物質内容,那就显而易见,“官僚机构”就是各种实际的幻覺的交織,或者说,它是“國家的幻覺”;官僚精神純粹是一种耶穌会的精神、神学的精神。官僚是國家的耶穌会教徒和神学家。官僚机构是 *la république prêtre* [國家祭司]。

既然官僚机构就實質而言是“作为形式主义的國家”,那末就目的而言它也是这样。于是,國家的现实目的对官僚机构說来就成了反國家的目的。官僚精神就是“形式的國家精神”。因此,官僚机构把“形式的國家精神”或实际的國家無精神变成了絕對命令。官僚机构認為它自己是國家的最終目的。既然官僚机构把自己的

“形式的”目的变成了自己的內容，所以它就处处同“实在的”目的相冲突。因此，它不得不把形式的东西充作內容，而把內容充作形式的东西。国家的任务成了例行公事，或者例行公事成了国家的任务。官僚政治是一个誰也跳不出的圈子。它的等級制是知識的等級制。上層在各种細小問題的知識方面依靠下層，下層則在有关普遍物的理解方面信賴上層，結果彼此都使对方陷入迷途。

官僚机构是和实在的国家并列的虛假的国家，它是国家的唯灵論。因此任何事物都具有兩重意义，即实在的意义和官僚式的意义，正如同知識（以及意志）也是兩重性的——实在的和官僚式的一样。但官僚机构是根据自己的本質、根据彼岸的唯灵論本質来看待实在的本質的。官僚机构掌握了国家，掌握了社会的唯灵論實質：这是它的私有財產。官僚机构的普遍精神是秘密，是奧秘。保守这种秘密在官僚界內部是靠等級制組織，对于外界則靠它那种閉关自守的公会性質。因此，公开的国家精神及国家的意圖，对官僚机构來說就等于出卖它的秘密。因此，权威是它的知識原則，而崇拜权威則是它的思想方式。但在官僚界內部，唯灵論变成了粗劣的唯物主义，变成了盲目服从的唯物主义，变成了对权威的信賴的唯物主义，变成了例行公事、成規、成見和傳統的机械論的唯物主义。就單个的官僚來說，国家的目的变成了他的个人目的，变成了他升官發財、飞黃騰达的手段。首先，这个官僚把现实的生活看做物質的生活，因为这种生活的精神在官僚机构中有其独特化的存在。因此，官僚机构必須使生活尽可能物質化。其次，这种现实生活对官僚本身說来（即在现实生活成为他的官僚活动的对象的情况下）是物質生活，因为它賦有这种生活的精神，它的目的在它之外，它的存在只是办公桌上的存在。国家已經只是

作为由从属关系和盲目服从联系起来的各派官僚势力而存在。对于官僚来说，真正的科学是没有内容的，正如现实的生活是毫无生气的一样，因为他把这种虚假的知识和这种虚假的生活当做真正的本质。因此，官僚必须用耶稣会的精神来对待现实的国家，不管这种耶稣会的精神是有意識的还是無意識的。但是，既然这种耶稣会精神是和知識对立的，那末它就势必同样达到自我意識而成为有意識的耶稣会精神。

如果说，官僚机构一方面是粗劣的唯物主义的体现，那末，另一方面它也暴露了它那同样粗劣的唯灵論：它想創造一切，就是说，它把意志推崇为 *causa prima* [始因]，因为它的存在只表现在活动中，而它活动的内容又是从外面取得的。所以，只有形成和限定这种内容，官僚机构才能证明自己的存在。对官僚说来，世界不过是他活动的对象而已。

黑格尔把行政权称为君主固有主权的客观方面，这就像过去把天主教教会說成神聖三位一体的权力、内容和精神的实际定在一样正确。在官僚机构中，国家利益和特殊私人目的的统一表现为以下的形式：国家利益成为一种同其他私人目的相对立的特殊的私人目的。

只有普遍利益在实际上而不只是(像黑格尔所想像的那样)在思想上、在抽象概念中成为特殊利益，才能鏟除官僚政治；而这又只有在特殊利益在实际上成为普遍利益时才有可能。黑格尔从不真实的对立出發，因而只得到事实上本身又包含着对立的、虚假的同一。官僚政治就是这样的同一。

現在我們就来詳細考察一下他的思路。

黑格尔給行政权所下的唯一的哲学定义就是使單一物和特殊

物“从屬”于普遍物，等等。

黑格尔觉得这样就足够了。一方面是特殊物的“从屬”这一范疇，等等。这一范疇必須加以实现。于是黑格尔就从普魯士或某一現代国家的經驗事实中随便举出一件(連皮帶毛地搬)来加以印証，他所举出的事实和其他事实一样，也实现了这个范疇，虽然該事实的特有本質并不能被这一范疇表現出来。应用数学也是“从屬”，等等。黑格尔沒有問問自己，这种从屬的形式是否合理，是否适合。他只是抓住这个范疇并滿足于找到了一件与此相应的事实。黑格尔給他自己的邏輯提供了政治形体，但他並沒有提供政治形体的邏輯(第二八七节)。

关于同業公会、自治团体对政府的关系問題，我們首先可以知道，对它們的管理(这些职务的分配)要求“一般采取有关人員的通常的选举和最高当局的批准任命相混合的方式”。所以自治团体和同業公会代表人的混合的选拔方式是市民社会和国家或行政权之間的第一种关系，是它們的第一种同一(第二八八节)。就連黑格尔本人也認為这种同一是非常表面的，因为它是 *mixtum compositum* [大杂燴]，是“混合”。这种同一有多么表面，隱藏在它后面的对立也就有多么深刻。“一方面，他們(即同業公会、自治团体等)①經管的事务关系到这些特殊領域的私有財產和利益，并且他們在这方面的威信部分地建立在本等級成員和全体市民的信賴上；另一方面，这些集团必須服从国家的最高利益”，——于是就得出关于必須采取“混合的选拔方式”的上述結論。

可見，对同業公会的管理包含着下述的对立：

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

特殊领域的私有财产和利益反对国家的最高利益——私有财产和国家之间的对立。

無須說明，通过**混合的选拔方式**来解决这种对立只是**妥协、調和**，只是承認二元論沒有解决，因为这种解决本身就是二元論，是“**混合**”。同業公会和自治团体的**特殊利益**在它們自己的領域內包含着二元論，这也同样决定着它們的**管理工作的性質**。

但是，这一对立的最突出的表現，首先就是这些“在国家的自在自为的普遍物之外”的“**特殊公共利益**”等对这个“国家的自在自为的**普遍物**”的关系。这种对立首先也还是表現在这一領域的內部。

“在这些特殊权利中維護国家的普遍利益和法制，把特殊权利归入国家的普遍利益和法制之內，这都需要行政权的全权代表、执行权的国家官吏以及最高諮議机关(这些机关以委员会的形式組成)来照料，而这些人 and 机关都匯合起来，成为和君主直接接触的最上層。”(第二八九节)

我們順便注意一下其他国家(例如法国)所沒有的这类行政委员会的構成。“既然”黑格尔一开始就把这些机关称为“諮議”机关，“所以”显而易見，它們是“以委员会的形式組成”的。

在黑格尔看来，“国家本身”，即“行政权”，通过“全权代表”进入市民社会的范围，以維護“国家的普遍利益和法制”，等等；这些“政府的全权代表”，这些“执行权的国家官吏”，照黑格尔的看法，都是**真正的“国家代理人”**，他們不但不屬於“市民社会”，而且是“反对”“市民社会”的。这样一来，国家和市民社会之间的对立就固定下来了。国家不在市民社会之內，而在市民社会之外，它只是通过自己的“全权代表”，即受权在这些領域內“照料国家”的人們来同市民社会接触。因为有了这些“全权代表”，国家同市民

社会之間的对立不仅沒有消灭,反而变成了“法定的”“牢固的”对立。“国家”这种同市民社会的本質不相容的彼岸之物通过自己的代表来反对市民社会,从而巩固自己的地位。“警察”、“法庭”和“行政机关”不是市民社会本身賴以捍衛自己固有的普遍利益的代表,而是国家用以管理自己、反对市民社会的全权代表。在前面談到的那一段坦率的論述中,黑格尔詳細說明了这个对立:

“行政事务帶有**客觀的性質**,它們本身是已經决定了的。”(第二九一节)

黑格尔有沒有由此得出結論說,行政事务因此就更不需要“知識的等級制”,它們完全可以由“市民社会本身”来执行呢?沒有,而且得出的結論恰恰相反。

他發表了一段意味深長的議論,說唯有通过“个人”才能执行这些行政事务,而“行政事务和这些个人之間沒有任何直接的天然的联系”,——这是暗示王权無非是“天然的任性权力”,因此也是“由于出生”而具有的东西。“王权”不过是代表了意志中的天然要素,代表了“肉体的本性在国家中的統治”。

因此,在取得自己的职位这方面,“执行权的国家官吏”同“国王”有本質上的差別。

“决定他們这样做(处理国家事务)①的是**客觀因素**,即知識(主觀任性沒有这个因素)②和本身才能的証明;这种証明保証国家能滿足它对普遍等級的需要,同时也提供一种使**每个市民都有可能献身于这个等級的唯一**的条件。”

每个市民都有可能成为国家官吏,这是市民社会和国家之間的第二种肯定关系,是**第二种同一**。这种关系帶有非常表面的和

① ② 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

二元論的性質。每个天主教徒都有可能成为神甫（也就是脱离世俗）。但是，这难道就会使僧侣不作为彼岸势力来与天主教徒对立嗎？每个人都有可能获得**另一領域**的权利，这不过証明**他本来的領域**不是这种权利的現實罢了。

在真正的国家中，問題不在于每个市民是否有可能献身于作为特殊等級的**普遍等級**，而在于这一等級是否有能力成为真正普遍的等級，即成为一切市民的地位[⊖]。但黑格尔所根据的前提是虛假的普遍等級、空幻的普遍等級，是特殊的等級普遍性。

黑格尔在市民社会和国家間構思出来的同一是**兩支敌对軍隊**的同一，这兩支軍隊中的每一个士兵都有“可能”在“开小差”后成为“敌”軍的一員。在这里，黑格尔当然是正确地描写了現代的經驗狀況。

同样，黑格尔关于“考試”的構思也是如此。在合乎理性的国家中，与其考一考那些想成为执行权的国家官吏的人，还不如考一考想当鞋匠的人，因为鞋匠的手艺是一种技能，人沒有这种技能也可以成为一个好的公民，成为一个社会的人，而必需的“国家知識”則是这样一种条件，不具备这种条件的人虽然身在国家之中，但犹在国家之外，他脱离自己、脱离空气而生活着。“考試”無非是共济会的那一套，無非是从法律上確認政治知識是一种特权而已。

“官职”和“个人”之間的“联系”，是市民社会的知識和国家的知識之間的客觀联系，这种通过考試来确立的联系，無非是**官僚政治对知識的洗礼**，是官方对世俗知識**变体为神聖知識**的確認（每次考試的主考人当然是無所不知的）。我們倒沒有听說过希臘和罗

⊖ 双关語：德文«Stand»既有“等級”的意思，又有“地位”的意思。——編者注

馬的政治家還要經過考試。可是，羅馬政治家和普魯士的政府官吏比起來又算得了什麼！

除了個人和官職間的客觀聯繫，除了考試，還有另外一種聯繫，即國王的任性。

“因為在這裡客觀因素不在於天才（如在藝術中），所以勢必有多得不可勝數的人適合於擔負這種職務，對這些人不能絕對地確定誰比誰高明。主觀方面，即從這許多人中正是選出這個人來擔任官職和受權管理公共事務，這樣把個人和官職這兩個永遠沒有必然聯繫的方面聯繫起來，乃是國王這一做最後決定和主宰一切的国家權力的特權。”

國王在任何場合下都總是偶然性的代表。除官僚政治的信仰聲明（考試）這一客觀因素外，還需要有國王的恩賜這一主觀因素，信仰才能產生結果。

“君主國授予主管機關的特殊的国家職能（君主國把各種特殊的国家事務分別委託給各主管機關，作為它們的職能，它把国家瓜分給官僚；它分配這些職能，就像神聖羅馬教會分配僧職一樣；君主國是一種流出體系；君主國出租国家的職能）^①，構成君主固有主權的客觀方面的一部分。”在這裡，黑格爾第一次把君主固有主權的客觀方面和主觀方面區分開來。以前他總是把這兩方面攪在一起。君主固有的主權在這裡獲得了極其神秘的意義，——簡直像神學家在自然界中找到了人格化的神一樣。黑格爾居然說：君主是**国家固有主權的主觀方面**（第二九三節）。

在第二九四節里，黑格爾從理念中引伸出官吏有獲得薪俸的權利。官吏獲得薪俸，或官職同時保障經驗存在的穩固性，這在黑格爾看來，正是市民社會和国家的真正同一的所在。官吏的薪俸就是黑格爾憑自己的構思所得出的同一的最高形式。国家事務變

成官职是以国家脱离社会为前提的。黑格尔說：

“国家职务要求个人不要独立地和任性地追求主观目的（本来任何职务都这样要求）^②，并且正因为个人做了这种牺牲，它才给予个人一种权利，讓他在尽职履行公务的时候而且仅仅在这种时候追求主观目的。于是也就从这方面建立了普遍利益和特殊利益間的联系，这种联系構成国家的概念和内部巩固性”，——

可見(1)对一切僕役都可以这样要求；(2)用薪俸来保障官吏的生存也就是从内部支撑现代的衰落的君主国，这話說得很对。在这些君主国中，得到保障的只是和市民社会成员的生存相对立的官吏的生存。

黑格尔不会看不出，他把行政权弄成了市民社会的对立面，并使它成了一个統治的極端。那末他是怎样恢复同一关系的呢？

根据第二九五节，“要使国家和被管轄者免受主管机关及其官吏濫用职权的危害”，一方面有賴于他們的“等級制”（好像等級制不是濫用职权的禍根，好像官吏个人的罪过和他們因等級制所必然犯下的罪过可以相提并論。官吏只有犯下違背等級制或等級制所不需要的罪过时，才会受到等級制的懲罰，但是，如果是等級制本身通过某个官吏犯了罪过，那末它总是对这个官吏百般庇护。此外，等級制很难相信它的某些成員犯了罪）。另一方面，又有賴于“自治团体、同業公会的权能，因为这种权能自然而然地防止官吏在其担負的职权中夾杂主观的任性，并以自下的监督补足自上的监督無法顧及官吏每一細小行为的缺陷”（仿佛这种监督不是根据官僚等級制来施行似的）。

① ② 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

这样說来，反对官僚胡作非为的第二个保障就是同業公会的特权。

于是，如果我們問問黑格尔：有什么东西保护市民社会免受官僚的侵犯，他就回答：

(1) 官僚机构的“等級制”。监督。这就是說，对方在自縛手脚，而如果說他对下为刀俎，那末对上則为魚肉。但是反对“等級制”的保障究竟在哪里呢？当然，所謂大害除小害，不过表示小害同大害相比是微不足道的罢了。

(2) 冲突，官僚机构和同業公会間的尚未解决的冲突。斗争、斗争的可能性，是避免失败的保障。在后面(第二九七节)，黑格尔又补充了“主权自上而下所做的种种設施”所提供的保障，这指的也还是等級制。

可是，黑格尔还指出了两个因素(第二九六节)。

在官吏本身，“直接的道德和理智的教育”应该“从精神上抵銷”他的知識和“实际工作”的机械性（这就必須培养他的人道精神，使“大公無私、奉公守法及温和敦厚”成为他的“習慣”）。事实上难道不是剛剛相反，不正是官僚的“官場”知識和“实际工作”的“机械性”在“抵銷”他的“道德和理智的教育”嗎？难道官僚的实际精神和实际工作不正是作为实体而压倒他的其余才能的偶性嗎？原来官僚的“职务”就是他的“实体性”关系和他的“飯碗”。黑格尔用“直接的道德和理智的教育”来反对“官場的知識和工作的机械性”，这真是妙不可言！做官的人得提防自己这个官被自己所侵害。这算什么統一！从精神上抵銷？！簡直是二元論的范疇！

黑格尔接着提到“国家的大小”，可是这个因素在俄国絲毫也不能保障“执行权的国家官吏”不胡作非为；这个因素無論如何是

和官僚政治的“本质”“不相干”的。

在黑格尔看来，“行政权”就等于“国家僕役的总和”。

在这里，即在“国家本身的自在自为的普遍物”的领域内，我們所看到的只是一些尚未解决的冲突。官吏的考試和飯碗是最終的合題。

黑格尔把官僚机构的無能及其和同業公会的冲突当做替官僚机构辯护的最充分的理由。

在第二九七节中，黑格尔确立了由下述情况所造成的同一：“政府成員和国家官吏”構成“中間等級的主要組成部分”。黑格尔把这个“中間等級”推崇为国家“在法制和知識方面”的“主要支柱”（見这一节的补充）。

“这个中間等級的形成，是国家的最重要的利益之一；但是只有在上述那种組織中，也就是在比較独立的一定的特殊集团拥有相当的权利、官僚界因而不敢胡作非为的地方，才能做到这一点。”

当然，只有在这种組織中人民才能成为一个等級，也就是成为中間等級，可是，这种組織难道是建立在特权均等的基础上嗎？行政权是最难論述的。它同立法权比起来在更大程度上屬於全体人民。

稍后（在第三〇八节的附釋中），黑格尔說出了官僚政治的真正精神，把它說成“事务成規”和“有限領域的眼界”。

(c) 立法权

第二九八节：“立法权所涉及的是法律本身（因为法律需要进一步規定），以及那些按其內容來說完全具有普遍性的（說得太籠統了！）^①國內事务。立

^① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

法权本身是**国家制度的一部分**，国家制度是立法权的前提，因此，它本身是不由立法权直接規定的，但是它通过法律的不断完善、通过普遍行政事务所固有的前进运动，得到进一步的發展。”

这里最触目的是，黑格尔強調“立法权本身是国家制度的一部分，国家制度是立法权的前提，它本身是不由立法权直接規定的”，这样指出对王权和行政权說来也同样正确，但是他却認為不必这样做。然后，黑格尔只是構思出整个的国家制度，因此也就不可能把这个制度看做前提。然而，黑格尔的深刻之处也正是在于他处处都从各种規定(像存在于我們的各个邦里的那类規定)的对立出發，并把这种对立加以強調。

“立法权本身是**国家制度的一部分**”，而国家制度“本身是不由立法权直接規定的”。但国家制度也畢竟不是由自己产生的。而那些“需要进一步規定”的法律，也應該一开始就确立下来。在国家制度以前和国家制度以外，立法权就應該存在或者早就應該存在。所以立法权應該存在于現实的、經驗的、确立了的立法权之外。对这一点黑格尔也許会回答說：我們是以現存的国家为出發点的。但是，黑格尔既然是法哲学家，而且又發展了国家的类概念，就不應該以現存的东西的尺度来衡量理念，而應該以理念的尺度来衡量現存的东西。

这里的冲突是很显然的。**立法权是組織普遍物的权力**，是确立国家制度的权力。它高于国家制度。

然而从另一方面来看，立法权是按照国家制度确立起来的权力。所以它是从屬于国家制度的。国家制度对立法权說来就是法律。它給了立法权以各种法律，而且还永远給它以各种法律。立法权只有在国家制度的範圍內才是立法权，而国家制度如果在立

法权之外，那末，它就处在 hors de loi [法律之外]了。Voilà la collision [冲突就在这里]！在现代法国历史中，有人曾因为企图解决这个冲突而大伤脑筋。

黑格尔怎样来解决这个二律背反呢？

他一开始就说：

国家制度是立法权的“前提”；“因此，它本身是不由立法权直接规定的”。

“但是”……但是，“通过法律的不断完善、通过普遍行政事务所固有的前进运动”，国家制度“得到进一步的发展”。

这就是说：国家制度不直接属于立法权的领域，但是立法权却间接地改变国家制度。立法权通过迂回的途径来达到它以直接的方法所不可能达到而且没有权利达到的目的。它既然不能整个地改变国家制度，所以就一片一片地撕碎国家制度。立法权按事物和关系的本性所做的一切，从国家制度的意义上说来，是它所不当做的。它在物质上、实际上所做的一切，是它在形式上、法律上、依据宪法所不能做的。

黑格尔并没有因此消除了这个二律背反，而是把它变成了另一个二律背反：变成了立法权所起的作用，即合乎现存国家制度的作用，和它的使命——发展国家制度——之间的二律背反。国家制度和立法权之间的矛盾依然存在。按照黑格尔的规定，在立法权的实际行动和合法行动之间，或在立法权应该是什么和实际上究竟是什么之间，在它本身想做什么和实际上它在做什么之间是存在着矛盾的。

黑格尔怎么能用这个矛盾来冒充真理呢？“普遍行政事务所固有的前进运动”也很难说明问题，因为这种前进运动本身也还需要

加以說明。

在補充中，黑格爾不但沒有拿出任何辦法來解決這個困難，反而把它弄得更明顯了。

“國家制度本身應當是立法權賴以建立的、公認的、堅固的基礎，所以它不應當由立法權產生。因此，國家制度**存在着**，同時也本質地**生成着**，就是說，在它自身的形成中向前運動着。這種前進的運動是一種**不可覺察的無形的變化。**”

換句話說，從法律的觀點來看（即在幻覺中），國家制度**存在着**，但是在實際上（在事實上）它却在**生成**。從它本身的使命來說，它是不變的，但是實際上它却在改變，不過這種變化是沒有意識的，是無形的。**現象和本質發生了矛盾**。在這裡，現象是國家制度的**有意識地制定**的法律，而本質就是同前者相矛盾的國家制度的**無意識的規律**。有意識地制定的法律在這裡並沒有表現事物的本性，反而成了後者的對立面。

按黑格爾的說法，國家是自由的最高定在，是已經意識到自己的理性的定在。如果說在這樣的國家里支配一切的不是法律，不是自由的定在，而是一種盲目的自然必然性，那這樣說對不對呢？再說，如果認識到事物的規律和它在立法上的規定相矛盾，那又為什麼不把事物本身的規律即理性的規律也看做國家的法律呢？怎麼可以有有意識地堅持二元論呢？黑格爾力圖到處都把國家說成自由精神的實現，但 *re vera* [事實上] 他是要通過同自由相對立的自然必然性來擺脫一切難於解決的衝突。同樣，特殊利益到普遍利益的推移也並不是有意識地通過國家法律來實現的，而是違反意識，以偶然性為中介來實現的。但是，黑格爾却想在國家中到處找到自由意志的實現！（黑格爾的實體性觀點在這裡表現出來了。）

黑格尔引了一些例子来说明国家制度的逐渐变化，但是引得很不高明。例如，他指出德意志诸侯和他们家庭的财产由私人地产转变成了国有土地，德意志皇帝的亲自审判转变成了委托人的审判。第一种推移只在于过去属于国家的全部财产已成了诸侯的私人财产。

此外，所有这些改变都只具有局部的性质。诚然，在许许多多国家里，制度改变的方式总是新的要求逐渐产生，旧的东西瓦解等等，但是要建立新的国家制度，总要经过真正的革命。

黑格尔得出结论说：“因此，一种状态的不断发展从外表看来是一种平静的觉察不到的运动。久而久之国家制度就变得面目全非了。”

逐渐推移这种范畴从历史上看来是不真实的，这是第一。第二、它也不能说明任何问题。

要使国家制度不是完全被迫改变，要使这种假象最后不被暴力粉碎，要使人有意识地做他平日无意识地被事物本性支配着做的事，就必须使国家制度的运动，即它的前进运动成为国家制度的原则，从而必须使国家制度的实际体现者——人民成为国家制度的原则。这时，进步本身也就成了国家制度。

“国家制度”本身到底应不应该归入“立法权”所支配的范围之内呢？这类问题只有在下述情况下才会发生：（1）政治国家作为现实国家的单纯的形式主义而存在着，政治国家是孤立的领域，政治国家也就是“国家制度”；（2）立法权和行政权不是同出一源，等等。

立法权完成了法国的革命。凡是立法权真正成为统治基础的地方，它就完成了伟大的根本的普遍的革命。正因为立法权当时代表着人民，代表着类意志，所以它所反对的不是一般的国家制度，而是特殊的老朽的国家制度。行政权却完全相反，它完成了一

些微不足道的革命、保守的革命、反动的变革。正因为行政权代表着特殊意志、主观任性、意志的巫术部分，所以它不是争取新宪法反对旧宪法，而是反对一切的宪法。

如果问题提得正确，那它就只能是这样：人民是否有权来为自己建立新的国家制度呢？对这个问题的回答应该是绝对肯定的，因为国家制度如果不再真正表现人民的意志，那它就变成有名无实的東西了。

国家制度和立法权之间的抵触只不过是国家制度本身的自相冲突，是国家制度这一概念中的矛盾。

国家制度只不过是政治国家和非政治国家之间的协调，所以它本身必然是两种本质上各不相同的势力之间的一种契约。因此，法律不能决定使两种势力中的哪一种，即国家制度的哪一个部分有权改变国家制度本身，有权改变整体。

与其说国家制度是一种特殊物，倒不如把它看做整体的一部分。

如果把国家制度理解为普遍的規定，理性意志的根本規定，那末自然就很清楚：每一个民族（国家）都以这些規定作为自己的前提，而且这些規定又必然构成它的政治 *credo*〔信条〕。其实这是知識的問題，而不是意志的問題。民族的意志，正如个人的意志一样，不能超越理性規律的範圍。非理性的民族則根本談不上有什么合乎理性的国家組織。何况我們在法哲学这里的对象是类意志。

立法权并不創立法律，它只揭示和表述法律。

曾有人企圖用区分 *assemblée constituante*〔制宪會議〕和 *assemblée constituée*〔宪制會議〕的办法来解决这个冲突。

第二九九节：“这些对象(立法权的对象)①对个人说来，可以较确切地从两个方面来规定：(α)个人从国家那里可以得到什么，可以享受到什么；(β)个人应该给国家些什么。第一方面包括一般的民法，包括自治团体和同业公会的权利以及一般的法规，而间接地(第二九八节)包括了整个国家制度。个人应给国家的东西只有折合为**金錢**，即折合为实物和劳务的现行普遍价值时，才能公平地规定，同时还按下列方式来规定：让个人按自己的意志选择他所能承担的**特殊的工作和劳务**。”

在这一节的附释中，黑格尔自己谈到了立法权对象的这种规定：

“普遍立法权的对象应该是什么，由行政机关来管理并由政府来调节的应该是什么，大体上可以这样区分：前一领域所包括的按其内容说来是**完全普遍的**，亦即法律的规定；而后一领域所包括的则是**特殊的东西**和执行的方法。但这种区分并不是完全固定的，因为法律要成为法律，而不成为简单的戒律(例如“不可杀人”)，它的内容就应该是**明确的**。法律规定得愈明确，其条文就愈容易切实地施行。但是规定得过于详细，也会使法律带有经验的色彩，这样，法律在实际执行过程中就不免要被修改；而这就会违背法律的性质。正是在国家各种权力的**有机的统一**中，同一个精神既建立了普遍物，又使这个普遍物具有一定的现实性，并加以实施。”

但是，黑格尔正好没有把这种有机的统一构思出来。他认为不同的权力有不同的原则。此外，这些权力还是稳固的现实性。因此，黑格尔不去阐明这些权力是有机统一的各个环节，反而抛开这些权力之间的现实冲突，逃到想像中的“有机的统一”中去，然而，这不过是一套空洞神秘的遁术。

第一个没有解决的冲突是**整个国家制度和立法权之间的冲突**；第二个没有解决的冲突是**立法权和行政权之间的冲突**，即法律

① 括弧里的话是马克思的。——译者注

和施行法律之間的冲突。

本节中的第二个規定就是：国家向个人要求的唯一的劳务就是金錢。

黑格尔为証明这一点而引用的根据是这样：

(1) 金錢是实物和劳务的現行普遍价值；

(2) 应该履行的义务只有折合为金錢，才能公平地規定；

(3) 只有这样，这种义务才能按下面这样的方式来規定：讓个人按照自己的意志选择他应承担的**特殊的工作和劳务**。

黑格尔在附釋中說：

第一点的附釋：“初看起来会觉得奇怪，国家中有無數的才干、产业、活动、才能，以及这些东西里面所包含的無限多样的、同时也和政治情緒相联系的活的財富，但国家却不要求它們直接献納，而只要求**唯一的**、表现为**金錢**的財富。保衛国家免受敌人侵犯的义务同另一些义务一起放在以下的几节中去談。”（我們之所以以后再來研究个人服兵役的問題，并不是因为黑格尔在以下的几节中才談到这一点，而是另有其他原因的。）

“但在事实上，金錢并不是其他財富以外的一种**特殊的財富**，而是可以作为**实物**存在于外界的所有这些財富的**普遍物**。”黑格尔又在**补充**中說：“国家向我們**購買**它所需要的东西。”

第二点的附釋：“只有在这种最外在的阶段（也就是**財富**可以作为**实物**存在于外界的阶段）^①上，义务才能有**量**的規定性，因而才能公平和均等。”在**补充**中又說：“但是，通过金錢就能够更加有效地达到公平合理。”“如果一切都以具体的才能为标准，那末，有才能的人就会比沒有才能的人繳納更重的稅。”

第三点的附釋：“在**柏拉圖**的理想國中，首腦人物把个人划分为不同的等級，并委以**特殊的**職責。在封建君主國中，藩臣既必須担負不固定的劳务，也必須根据自己的**特点**担負固定的劳务，例如审判等等。在东方和埃及为进行

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

巨大工程等等而尽的义务也有特殊的質等等。在所有这些情况下,都缺乏**主观自由**的原則——一个人的实体性活动(它在这些劳务中按內容來說本身就是某种特殊的東西),应该由个人的**特殊意志**来選擇。主观自由的原則是一种权利,这种权利只有以普遍价值的形式来履行义务时才能实现。这也是引起这种轉化的原因。”在补充中說:“国家向我们**購買**它所需要的东西,初看起来,这好像是抽象的、死板的、無情的,好像国家会因滿足于抽象的劳务而墮落下去。但是,現代国家的原則就是个人所做的一切都要由自己的意志来决定。”“……但是只有从每个人可以接受的那一方面来对待每个人,才是对主观自由的**尊重**。”

爱干什么就干什么,只要出錢就行!

在补充中一开头就說:

“国家制度的两个**方面**就是个人的权利和义务。而义务現在几乎可以全部折合为金錢,所以服兵役几乎成了唯一的个人义务。”

第三〇〇节:“立法权是一个**整体**,在其中起作用的首先是其他两个环节,即作为最高决断环节的**君主权**和作为諮議环节的**行政权**。行政权具体地知道和概括地了解整体的各个方面和**穩固地存在于整体中的现实的**基本原则,尤其是熟悉国家权力的需要。最后一个环节就是**等級要素**。”

君主权和行政权構成……立法权。但是,如果立法权是一个**整体**,那末,反过來說,君主权和行政权就应该是立法权的两个环节。附加于这两个环节的**等級要素**只是立法权,或者說只是不同于君主权和行政权的立法权。

第三〇一节:“**等級要素**的作用就是要使普遍事务不仅自在地而且自为地通过它来获得存在,也就是要使**主观的形式的自由**这一环节,即作为多数人的观点和思想的**經驗普遍性**的公众意識通过它来获得存在。”

等級要素就是市民社会向国家派出的代表团,市民社会作为“多数人”是和国家相对立的。这些“多数人”时时刻刻都应该有意

識地把公共事務作為自己本身的事務、作為**公眾意識**的對象擔當起來，而這種公眾意識對黑格爾說來，只不過是“多數人的觀點和思想的經驗普遍性”而已（在現代的君主制度中，包括君主立憲制在內，實際情形正是這樣）。黑格爾對國家精神、倫理精神、國家意識崇拜得五體投地，可是當這些東西以實在的經驗的形式出現在他面前的時候，卻又把它們看得一錢不值，這真是妙不可言。

這正是神秘主義之謎。認為**國家意識**包含在和它不相適合的**官僚政治**形式中，即**知識等級制**的形式中，並且不加批判地把這種不合适的存在當做真正的、十全十美的存在，這是一種虛幻的抽象；這種神秘的抽象泰然自若地認為現實的經驗的國家精神，即**公眾意識**是“多數人的觀點和思想”的簡單混合。這種抽象把同官僚機構的本質格格不入的本質偷偷塞進了官僚機構，同樣，它把不适合於真正本質的表現形式加給真正本質。黑格爾把官僚政治變成一種理想的东西，而把公眾意識變成一種經驗的东西。他之所以會把真正的公眾意識看做完全特殊的意識，正是因為他把特殊意識提高到公眾意識的地位。國家精神的現實存在和黑格爾沒有多大關係，因為他已經如他所設想的那樣把這種精神充分實現在所謂它的存在形式中了。當國家精神好像一個神秘的幽靈在大門前徘徊的時候，對它表現得必恭必敬，而在这里，在這個幽靈可以用手摸到的地方，卻對它表示冷淡。

“等級要素的作用就是要使**普遍事務**不僅自在地而且自為地通過它來獲得存在。”而且普遍事務作為“公眾意識”、“作為多數人的觀點和思想的經驗普遍性”得到自為的存在。

“普遍事務”變成主體，從而形成為獨立的东西，這種轉變在这里就被說成“普遍事務”生活過程中的一個階段。在黑格爾看來，

不是主体客体化为“普遍事务”，而是“普遍事务”自身形成为主体。他以为，不是主体需要“普遍事务”作为自己的真正的事务，而是“普遍事务”需要主体作为它自己的形式的存在。对“普遍事务”说来，它应该也像主体一样存在这一点，是非常重要的。

在这里，“普遍事务”的“自在的存在”和“自为的存在”之间的差别，应该特别加以注意。

“普遍事务”作为行政事务等等已经“自在地”存在了。它存在着，但是在实际上并不是普遍事务。它不能算做普遍事务，因为它不是“市民社会”的事务。它已经获得了它自己的“本质的”自在的存在。不过说它同时还真正地成为“公众意识”，即“经验普遍性”，那这就是纯粹形式的而且似乎只能象征性地得到现实性。普遍事务的“形式的”存在或“经验的”存在是和它的实体性的存在脱离的。所有这一切的真义就是：自在的“普遍事务”不是真正的普遍事务，而真正的经验的普遍事务又只不过是形式的事务而已。

黑格尔把内容和形式、把自在的存在和自为的存在彼此分割开来，而且这种自为的存在只是被黑格尔当做形式的环节从外面塞进来的。在黑格尔看来，这种现成的内容存在于许许多多的形式中，但这些形式却不是这个内容的形式；可是显而易见，现在应该拿来当做内容的真正形式的那种形式，却又没有一个真正的内容来做自身的内容。

普遍事务是一种现成的东西，它不是人民的真正的事务。真正的人民的事务没有人民的协助已经实现了。等级要素是国家事务以人民事务的形式出现的一种虚幻的存在。普遍事务就是普遍事务或公共事务这种说法是一种幻想，或者人民事务就是普遍事务这种说法是一种幻想。在我们的各邦里，正如在黑格尔的法哲

学中一样，这种情况所及是那样深远，以致“普遍事务就是普遍事务”这种同义反复的命题能够仅仅作为实际意识的幻想表现出来。等级要素是市民社会的政治幻想。黑格尔之所以把主观的自由看成形式的自由（当然，重要的是在于使自由的东西能自由地实现，使自由不像社会的无意识的自然本能那样来支配一切），正是因为他没有把客观自由看做主观自由的实现，即主观自由的实际表现。因为黑格尔给自由的假想的或实际的内容以一种神秘的形式，所以，自由的真正的主体在他那里得到了形式的意义。

使自在和自为这两个范畴互相分离、使实体和主体互相分离，就是抽象的神秘主义。

在附释中黑格尔非常肯定地把“等级要素”看做某种“形式的”和“空幻的”东西。

“等级要素”的知识或意志一部分是没有意义的，一部分是可疑的，也就是说，等级要素并不是内容丰富的补充。

（1）“平庸的意识最容易把等级的竞争看做必要的或有利的，这种看法主要是这样：似乎人民的代表、甚至人民自己一定最了解什么对他们最有利，似乎他们有实现这种最美好的东西的不可动摇的意志。就第一点而言，事实正好相反，因为人民这个词表示国家成员的特殊部分，所以人民就是不知道自己需要什么的那一部分人。知道别人需要什么，尤其是知道自在自为的意志即理性需要什么，则是深刻的认识（显然是在公事房内得到的）^①和判断的结果，这恰巧不是人民的事情。”

他随后又谈到了各等级本身：

“国家的高级官吏必然对国家的各种设施和需要的性质具有比较深刻和比较广泛的了解，而且对处理国家事务也比较精明干练。所以，他们有等级

^① 括弧里的话是马克思的。——译者注

會議，固然要經常把事情办得很好，就是不要各等級，他們同樣能把事情办得很好。”

就黑格尔所描述的組織而言，这自然是很对的。

(2) “至于談到各等級实现普遍利益的超群出众的善良的意志，我們在前面已經指出，政府好像是受邪惡的或不大善良的意志所支配这一假設是出于賤民的見解和否定的观点。如果要以同样的形式来反駁这种假設，首先就應該責难各等級，因為它們都是由單一性、私人观点和特殊利益产生的，所以它們总想利用自己的活动来达到牺牲普遍利益以維護特殊利益的目的。而相反地，国家权力的其他环节从来就为国家着想，并献身于普遍的目的。”

因此，各等級的知識和意志一部分是多余的，一部分是可疑的。人民不知道自己需要什么。各等級在掌握有关国家事务的知識方面不会达到官吏所达到的那种程度，因为这种知識是官吏專有的。各等級对实现“普遍事务”来说是多余的。沒有各等級，官吏也能实现普遍事务，所以，不管等級是否存在，他們都應該把事情做得很好。可見从內容上說来，各等級的代表只是一种純粹的奢侈品。所以各等級的存在，究其实不过是一种形式而已。

其次，各等級的政治情緒即他們的意志也是可疑的，因为这种意志的根源是私人观点和私人利益。实际上，普遍事务并不是各等級的私人利益，而他們的私人利益却是他們的普遍事务。“普遍事务”偏要通过那种不知道自己需要什么、至少沒有关于普遍物的特殊知識的意志，也就是說，偏要通过那种把同普遍事务相对立的利益当做自己的真正內容的意志，来获得普遍事务的形式，試問这是什么怪癖？！

在現代国家中，正如在黑格尔的法哲学中一样，普遍事务的被意識到的真正的现实性只不过是形式的东西，或者只有形式的东

西才是現實的普遍事務。

黑格爾應該受到責難的地方，並不在於他如實地描寫了現代國家的本質，而在於他用現存的东西來冒充國家的本質。合乎理性的东西都是現實的，證明這一點的却正好是非理性的現實性的矛盾，這種非理性的現實性處處都同它關於自己的說法相反，而它關於自己的說法又同它的本來面目相反。

黑格爾不去表明自為的“普遍事務”“主觀地，因而也就真正如實地存在着”，不去表明它也具有“普遍事務”的形式，而只表明無定形性就是普遍事務的主觀性，——其實沒有內容的形式必然是無定形的。在本身並非普遍事務的國家的國家中，普遍事務所具有的形式只可能是無定形的、自欺的、自相矛盾的形式，**虛幻的形式**，而這種形式也暴露出自己就是這種虛幻的东西。

黑格爾之所以要等級要素這一奢侈品，只是為了迎合邏輯。普遍事務的自為的存在，作為經驗的普遍性，應該具有定在。黑格爾不去尋求“普遍事務的自為的存在”的適當實現，卻滿足於找到一個可以歸結為這種邏輯範疇的經驗存在。於是等級要素就成了這種存在，同時黑格爾自己還趁此機會指出這種存在是如何可憐和矛盾。此後，黑格爾還責難平庸的意識，說它認為前面提出的這種邏輯上的滿足還不夠，說它不要求通過任性的抽象把現實融化在邏輯中，反而要求邏輯轉化為實在的對象。

我說：這是任性的抽象。因為，如果行政權希求**普遍事務**，知道它和實現它，如果行政權是從人民中產生而且是經驗的群體性（這裡所指的不是黑格爾本人告訴我們的那種作為整體的總合），那末，為什麼不可以把行政權規定為“普遍事務的自為的存在”呢？或者說，既然事務通過政府得到明確性、規定性、實現性和獨立性，

那又为什么不可以把各“等級”看做普遍事务的自在的存在呢？

但是真正的对立却在这里：“普遍事务”無論如何应该作为“现实的”“普遍事务”，从而也就是作为“經驗的普遍事务”在国家中被表現出来。普遍事务应该在任何地方都穿戴起普遍物的衣冠，这样，它就自然而然地成为一个角色，一种幻想。

这里所指的是作为“形式”、作为具有“普遍性形式”之物的“普遍物”和“作为内容的普遍物”之间的对立。

例如在科学中“單个的人格”能实现普遍事务，而且普遍事务也永远是由單个的人格来实现的。但是，普遍事务只有当它不是單个人格的事务而是社会的事务时，才能成为真正的普遍事务。这时不仅形式改变了，而且内容也改变了。在这里，我們談的是这样的国家，在这种国家里人民本身就是这种普遍事务；在这里，我們談的是这样的意志，这种意志只有在具有自我意識的人民意志中，才能作为类意志而获得现实的定在。此外，我們这里談的还是国家的理念。

在现代国家中，“普遍事务”和对普遍事务的料理成了一种独占，而另一方面这样的独占又成为真正的普遍事务。这种现代国家竟想入非非地要把“普遍事务”仅仅当做一个形式而攫为己有（其实在这里也只有形式才能成为普遍事务）。于是现代国家就为自己那种仅仅从外表上看才是真正的普遍事务的内容找到了适当的形式。

立宪国家是这样一种国家，在这种国家里国家的利益作为人民的真正利益，只是在形式上存在，但作为一定的形式，它又和真正的国家并存。于是，国家的利益在形式上又重新作为人民的利益而获得了现实性，但它所应该有的也正好只是这种形式的现实

性而已。这种国家利益成了一种装璜，成了人民生活的 *haut goût* [調味品]，成了一种客套。等級要素是立宪国家批准的法定的謊言，即国家是人民的利益，或者人民是国家的利益。在內容上，这种謊言是一定会被揭穿的。它之所以能作为立法权而稳固地确立起来，正是因为立法权有普遍物作为自己的內容，并且因为它不仅是意志的問題，而且更是知識的問題，所以它是形而上学的国家权力。可是这种謊言作为行政权等等，却必然不是立即消失，就是变成真理。形而上学的国家权力对形而上学的、普遍的国家幻想說来是最适当的安身之处。

“我們稍加思索就会承認：各等級对普遍福利和公众自由的保障并不在于他們有独到的見解，而是部分地在于代表們的見解（主要是針對那些不在最高权力直接監督下的官吏的行为，特别是有关代表們具体看到的那些較迫切和較特殊的需要和缺点）补充了(!!)①高級官吏的見解，部分地在于預期的多数人監督即公众監督所起的作用，因为这种監督事先就使官吏对公事和提出的草案專心致志，并完全以最純潔的动机加以貫徹实行。这种自我約束对各等級的成員本身也起同样的作用。”

“这样說来，全部保障都似乎是專門由各等級来提供的，其实国家的其他任何一种制度都和各等級一起来保障公众的福利和合乎理性的自由，其中的一些制度，如君主主权、王位世襲制、审判制度等所提供的保障甚至还要大得多。所以，等級概念的特殊規定應該到下述事实中去探求：普遍自由的主观环节，即本書中称为市民社会的这一領域本身的見解和意志，通过各等級存在于对国家的关系中。这一环节是發展到整体的理念所具有的一个規定；决不能把这种內在的必然性同外在的必然性及有效性混同起来。在这里，正如在其他一切場合一样，这两个結論是从哲学观点中得出来的。”

公众的普遍自由似乎是由国家的其他制度来保障的，各等級

① 括弧里的惊嘆号是馬克思加的。——譯者注

則似乎是这种自由的自我保障。人民对等級會議比其他機構更为重視,因为他们認為等級會議能保障他們的利益,而其他機構虽然沒有他們参加,也应该保护他們的自由,但这些機構并不能真正代表这种自由。像黑格尔那样把各等級和其他制度并列起来,是同它們的本質相矛盾的。

黑格尔是这样解决这个謎的:他認為“等級概念的特殊規定”就是“市民社会本身的見解和意志通过各等級存在于对国家的**关系中**”。这是市民社会在国家中的反映。正如官僚是国家在市民社会中的全权代表一样,各等級是市民社会在国家中的全权代表。所以两个对立的意志經常發生契約关系。

在这一节的补充中說:

“政府对各等級的关系,在本質上不应当是敌对的,相信这种敌对关系不可避免,是一种令人丧气的錯誤。”

其实應該說:是“一种令人丧气的真理”。

“政府并不是与其他党派对立的党派。”

事实却恰恰相反。

“各等級所同意承担的賦稅不应看做獻給国家的礼物,因为同意承担賦稅是为了承担者自身的福利。”

按照一般的看法,在立宪国家中同意承担賦稅必然就是送礼。

“各等級的真正意义就是:国家通过它們进入人民的主观意識,而人民也就开始参与国事。”

后面这一点是完全正确的。人民通过各等級开始参与国事,而国家則作为一种彼岸的东西进入人民的主观意識。但是,黑格

尔怎么可以用这个开始的环节来冒充完全的实在性呢？

第三〇二节：“各等級作为一种中介机关，处于政府与分为特殊領域和特殊个人的人民这两个方面之間。各等級的使命要求它們既忠实于国家和政府的意願和主張，又忠实于特殊集团和單个人的利益。同时，各等級所处的这种地位和組織起来的行政权有共同的中介作用。由于这种中介作用，王权就不致于成为孤立的極端，因而不致成为独断独行的赤裸裸的暴政；另一方面，自治团体、同業公会和个人的特殊利益也不致孤立起来，个人也不致結合起来成为群众和群氓（如果这样就更糟），从而提出無机的見解和希求并成为一种反对有机国家的赤裸裸的群众力量。”

黑格尔总是把国家和政府当做同一的东西放在一面，而把分为特殊領域和特殊个人的人民放在另一面。各等級是这两个方面之間的中介机关。各等級構成一座桥梁，通过它“国家和政府的意願和主張”同“特殊集团和單个人的意願和主張”就会达到一致并結合起来。这两个对立的意願和主張的同一性（国家的理念本来就應該包含在这种同一性中）在各等級中有了象征性的表現。国家和市民社会之間的契約是一种特殊領域。各等級是国家和市民社会之間的合題。但是各等級到底怎样把这两种互相矛盾的主張結合在自身中，黑格尔并没有說明。各等級在国家内部是国家和市民社会之間已經存在的矛盾。但同时这些等級也是解决这个矛盾所必需的。

“同时，各等級所处的这种地位和組織起来的行政权有共同的中介作用……”

各等級并不仅仅是政府和人民之間的中介环节。它們不讓“王权”成为孤立的“極端”从而作为“独断独行的赤裸裸的暴政”表現出来；它們同样也防止“特殊”利益等等“孤立起来”；有了各等級，个人也就不致“成为群众和群氓”。这种中介作用是各等級代表和

組織起来的行政权所共有的。如果一个国家中的“等級地位”使“个人”也不致“結合起来成为群众或群氓，从而提出無机的見解和希求并成为一种反对有机国家的赤裸裸的群众力量”，那末，在这个国家中，“有机国家”就存在于“群众”和“群氓”之外，或者“群众”和“群氓”被列入国家組織，但他們的“無机的見解和希求”不致成为“反对国家的見解和希求”。如果事情有了这样确定的方向，那末，这也就成为“有机的”見解和希求了。正因为这种“群众力量”仍然是“群众的”，所以理性只存在于群众之外，群众力量也不能因此自己行动起来，而只有“有机国家的”独占者才能使它行动起来，并把它当做群众力量来利用。如果不是“自治团体、同業公会和个人的特殊利益脱离国家”而孤立起来，而是“个人結合起来成为群众和群氓，从而提出無机的見解和希求并成为一种反对国家的赤裸裸的群众力量”，那末这正好表明：并不是什么“特殊利益”和国家有矛盾，而是“群众和群氓的现实的有机的普遍思想”沒有成为“有机国家的思想”，并且也沒有在国家中得到实现。到底是什么使各等級起着防止發生这种極端的中介作用呢？只是这样一种情况：“自治团体、同業公会和个人的特殊利益孤立起来”，或者它們的孤立的利益通过各等級来同国家算总賬；同时，“群众和群氓的無机的見解和希求”在各等級的建立中找到了表現自己的意志（自己的活动）的基地，而在各等級活动的討論中找到了表示自己的“見解”的基地，于是就一味幻想它已經达到了自己的客观表現。“各等級”只有解散無机的群氓才能保护国家免受这种群氓的影响。

但同时，各等級應該成为防止“自治团体、同業公会和个人的特殊利益孤立起来”的工具。它們达到这个方法的方法是：（1）和“国家的利益”妥协，（2）它們本身就是这些特殊利益的“政治上的

孤立化”，它們把这种孤立轉化为政治的行动，使这些“孤立的利益”具有“普遍利益”的意义。

最后，各等級應該成为防止王权这一“極端”趋于“孤立”（“因而成为独断独行的赤裸裸的暴政”）的工具。这一点很重要。因为有了各等級，王权的原則（独断独行）就受到了限制，或者至少在它自己的行动中受到了約束，而各等級本身也成为王权的参与者，同謀者。

王权或者因此就真正不再成为王权的極端（可是王权却只能作为極端、作为單方面而存在，因为它不是有机的原則），而成为一种虛幻的权力，成为一种象征，或者仅仅在表面上不再是独断独行的赤裸裸的暴政。各等級把特殊利益的孤立化想像为政治的行动，以此来預防这种“孤立化”。它們預防王权这一極端趋于孤立的办法，部分是自己参与王权，部分是使行政权成为極端。

在“各等級”中匯集了現代国家机构的一切矛盾。各等級在各种关系中起着“中介人”的作用，因为在一切关系中，它們都是“某种中間的东西”。

應該指出：黑格尔偏重于談各等級的地位即它們的政治身分，而各等級活动的內容即立法权却談得很少。

还应该指出：照黑格尔的說法，各等級首先“处于政府与分为特殊領域和特殊个人的人民这两个方面之間”，同时还像前面說的那樣，它們的地位“和組織起来的行政权有共同的中介作用”。

就各等級的前一种地位而論，各等級是和政府对立的人民，不过是 *en miniature* [縮小的] 人民。这就是它們的反对派地位。

就第二种地位而論，各等級对人民說来就是政府，不过是扩大了政府。这就是它們的保守地位。对人民說来，各等級本身就

是行政权的一部分，但是它們还有另一种意义，即对政府說来它們又是人民。

在前面第三〇〇节中，黑格尔認定“立法权是一个整体”。事实上各等級才是这种整体，才是国家中的国家，但是在各等級中正暴露出国家并不是整体，而是二元論。各等級代表着本身不是国家的社会中的国家。国家只是一种观念。

黑格尔在附釋中說：

“最重要的邏輯真理之一，就是作为对立面而处于極端地位的特定环节，由于它同时又是居間者，因而就不再是对立面，而是一种**有机的**环节。”

（这样，等級要素对政府說来是人民的極端，这是第一，但是，第二、它同时又是人民和政府之間的居間者，或者是人民本身內部的对立面。政府和人民的对立通过各等級和人民的对立而得到协调。各等級对政府說来是人民，对人民說来是政府。因为人民是表现为一种想像，一种幻想、幻觉，一种代表，即想像中的人民或作为特殊权力而脱离了真正人民的各等級，所以这种情况就消除了政府和人民之間的真正的对立。于是，人民正如它在前面說过的有机体中一样，已被安排得沒有任何决定意义了。）

“有人主要是从各等級和政府相对立的观点来看待各等級，以为这就是各等級的本質地位。这种偏見非常流行，但是極其危險，所以在討論現在这个論題时，把这一方面提到首要地位就尤其重要。等級要素只是通过自己的中介作用才显示出自己是一种有机的即納入整体的部分。因此，对立本身就被降格为假象。如果这种对立由于得到了表现，因而不仅是一种表面現象，而且实际上还是一种实体性的对立，那末，国家必然会招致灭亡。对抗并不帶有这种性質这一标志，由于事物的本性，产生于下列情况：互相冲突的各方面并不是国家机体的本質要素，而是一些比較特殊和瑣碎的事物，而且和这种内容有密切联系的情欲也变成了对主观利益的偏私而貪婪的追逐（如争夺

国家要职)。”

在补充中說：

“国家制度在本質上是一种中介体系。”

第三〇三节：“普遍等級(或者更确切地說，在政府中供职的等級)直接由于它自己的規定，以普遍物为其本質活动的目的；私人等級在立法权的等級要素中获得政治意义和政治效能。所以，这种私人等級既不是簡單的不可分解的集合体，也不是分裂为許多原子的群体，而只能是它現在这个样子，就是說，它分为两个等級：一个等級建立在实体性的关系上；另一个等級則建立在特殊需要和以这些需要为中介的劳动上。只有这样，存在于国家內部的特殊物才在这方面和普遍物真正地联系起来。”

我們在这里找到了謎底。“私人等級在立法权的等級要素中获得政治意义”。显然，私人等級获得这种意义，是符合于它現在这个样子，即符合于它在市民社会中的划分的(黑格尔把普遍等級指为在政府中供职的等級，因此，在立法权中行政权也就代表普遍等級)。

等級要素是私人等級亦即非政治等級中的政治意义，这是 *contradictio in adjecto* [定义中的矛盾]。換句話說，私人等級(以后还要大体談到私人等級的差別)在黑格尔所描写的等級中有了政治意义。私人等級属于这种国家的本質，属于它的政治。所以在黑格尔看来，私人等級就获得了政治意义，即并非它实际所具有的那种意义。

在附釋中說到：

“这是和另外一种流行的观念相抵触的，按照这种观念，私人等級在立法权中被抬举起来，得以参与普遍事务，但是在选举自己的代表来执行这种职能的时候，或者甚至是在每一个人亲自投票的时候，私人等級都必须通过單

个人的形式表现出来。这种原子式的抽象的观点在家庭和市民社会中就已经消逝了，因为在那里，单个的人只有作为某种普遍物的成员才能表现自己。但是国家却在本质上是由本身就构成了集团的那些成员所组成的，国家中的任何一个环节都不应该像无机的群体那样行动。作为单个人的多数人（人们往往喜欢称之为“人民”）的确是一种总体，但只是一种群体，只是一群无定形的东西。因此，他们的行动完全是自发的、无理性的、野蛮的、恐怖的。”

“以上述集团为存在形式的各种共同体进入了政治领域，即进入最高的具体的普遍性领域的时候，竟有人想把这些共同体重新分解为个人组成的群体。因而这种想法就把市民生活和政治生活彼此分割开来，并使政治生活悬在空中，因为按照这种想法，政治生活的基础只是任性和意见的抽象的单一性，从而就是一种偶然性的东西，而不是自在自为的稳固而合理的基础。”

“尽管在这些所谓的理论看来，市民社会的一般等级和政治意义上的等级是绝不不同的东西，但语言仍然保持了以前就存在的二者之间的结合。”

“普遍等级，或者更确切地说，在政府中供职的等级。”

黑格尔是从普遍等级“在政府中供职”这一假想出发的。他把普遍理性看做“等级的和不变的”。

“私人等级在立法权的等级要素中……”私人等级的“政治意义和政治效能”是它的特殊意义和特殊效能。私人等级并没有变成政治等级，而是作为私人等级得到了自己的政治意义和政治效能。它没有名副其实的政治意义和政治效能。它的政治效能和政治意义是作为私人等级的私人等级所具有的政治效能和政治意义。所以，私人等级只有在符合市民社会的等级差别时才能进入政治领域。市民社会的等级差别变成了政治差别。

黑格尔说，语言已经表示了市民社会的等级和政治意义上的等级的同一，即“以前就存在的”“结合”，这就自然而然地会得出这样的结论：现在这种结合已经不再存在了。

黑格尔认为：“这样，存在于国家内部的特殊物才在这方面和

普遍物真正地联系起来。”据说用这种方法就可以消除“市民生活和政治生活”的分离而必然得出它们的“同一”。

黑格尔是这样论证的：

“在上述集团（家庭和市民社会）^①的形式中已存在着特定的各种共同体”。“在这些共同体进入了政治领域，即进入最高的具体的普遍性领域的时候”，怎么能把这些共同体“重新分解为个人组成的群体呢？”

精密地考察这个思想进程是很重要的。

黑格尔自己也承认，中世纪就是他所说的同一的顶峰。在那时市民社会的一般等级和政治意义上的等级是同一的。中世纪的精神可以表述如下：市民社会的等级和政治意义上的等级是同一的，因为市民社会就是政治社会，因为市民社会的有机原则就是国家的原则。

但是，黑格尔的出发点是作为两个永久的对立面、作为两个完全不同的领域的“市民社会”和“政治国家”的分离。当然，在现代国家中这种分离实际上是存在的。市民等级和政治等级的同一就是市民社会和政治社会同一的表现。这种同一已经消失了。黑格尔就是从同一已经消失这一点出发的。如果“市民等级和政治等级的同一”表现了事物的真实情况，那末它现在自然就只能是市民社会和政治社会分离的表现！或者，更确切些说，只有市民等级和政治等级的分离才表现出现代的市民社会和政治社会的真正的相互关系。

其次，黑格尔在这里所说的政治等级，和他在指出中世纪的

① 括弧里的话是马克思的。——译者注

政治等級和市民社会等級的同一时候所說的政治等級是完全不同的。

中世紀各等級的全部存在就是政治的存在，它們的存在就是國家的存在。它們的立法活動、它們同意為帝國承擔的賦稅只是它們的普遍的政治意義和政治效能的特殊形式。它們的等級就是它們的國家。它們對帝國的關係只是不同的國家和民族之間的契約關係，因為政治國家不同於市民社會，它不過是民族的代表而已。民族是 *point d'honneur* [榮譽的問題]，*κατ' ἐξοχήν* [主要是] 這些不同的同業公會等等的政治理念，而且賦稅等等也只是為了民族而同意承擔的。各立法等級對帝國的關係就是這樣。一些公國內部的等級的情況大致也是這樣。在公國中，諸侯即主宰者是特殊的等級，這一等級享有一定的特權，但這種權力又被其他等級的同樣多的特權所限制。（希臘人的市民社會是政治社會的奴隸。）市民社會各等級之具有普遍的立法效能，決不是表示私人等級因此第一次獲得了政治意義和政治效能；相反地，這種立法效能只是它們的真正的普遍的政治意義和政治效能的表現。它們以立法權的資格出現，這只是對它們的主權和行政（執行）權的一種補充；或者寧可說這是一種向作為私人事務的純粹普遍事務的推移，向作為私人等級的主權的推移。市民社會的等級本身在中世紀時也是立法的等級，因為它們在當時不是私人等級，或者說，因為私人等級在當時是政治等級。中世紀的等級作為政治等級的要素並沒有獲得任何新的性質。它們並不是因為參加了立法而成為政治等級的要素，恰巧相反，是因為它們是政治等級的要素，所以才參加立法。而黑格爾所說的私人等級卻作為一種立法要素在政治上慷慨陳詞，得意忘形，具有特殊的、顯著的和獨有的政治意義和政

治效能。試問這二者之間有什麼共同之處呢？

我們看到，在這個思想進程中黑格爾論述問題時的全部矛盾都集合在一起了。

(1) 黑格爾從市民社會和政治國家的分離(從現代的狀況)這個前提出發，並把這種狀況想像為理念的必然環節、理性的絕對真理。他描寫了政治國家的不同權力的分立這一現代的情形。他用官僚機構來做真正的現存國家的形體，並把官僚機構當做有知識的精神捧到市民社會的唯物主義之上。他把國家的自在自為的普遍性同市民社會的特殊的利益和要求對立起來。總而言之，他到處都在描寫市民社會和國家的衝突。

(2) 黑格爾把市民社會當做私人等級同政治國家對立起來。

(3) 他認定立法權的等級要素不過是市民社會的政治上的形式主義，是市民社會對國家的反射關係，是不能改變國家本質的反射關係；而反射關係又是本質上不同的各環節之間的最高的同一。

另一方面，黑格爾又希望：

(1) 當市民社會把自身設想為立法要素的時候，既不是簡單的不可分解的集合體，也不是分裂為許多原子的群體。他不願意市民生活和政治生活有任何分離。

(2) 他忘記了這裡所談的是反射關係，於是就把市民等級本身提升為政治等級，但是這仍然只是在立法權方面，所以它們的效能本身就是分離的證明。

黑格爾把等級要素變成了分離的表現，但同時，這一要素又應當是並不存在的同一的代表者。黑格爾知道市民社會和政治國家之間存在着分離，但是他卻希望國家的統一能表現在國家內部，而且要实现這一點，市民社會各等級本身就必須同時構成立法社會

的等級要素(參看 XIV, X⁹³)。

第三〇四节：“政治上的等級要素在其本身的規定中同时还包含着过去的領域中就已經存在的等級差別。它的地位最初是抽象的，就是說，对整个王权原則或君主制原則說來，是經驗普遍性的極端，这种經驗普遍性的地位对这一原則說來包含着一种适应的可能性，因而也包含着敌对的可能性。这种抽象的地位只是当它的中介作用得到存在时，才能成为合乎理性的关系（即推論，參看第三〇二节附釋）。从王权方面看，行政权（第三〇〇节）已經具有这种規定；同样，从各等級方面看，它們的某个环节必須使作为中間环节而存在这一点成为它的基本規定。”

第三〇五节：“在市民社会的各等級中有这样一个等級，它所包含的原則本身就能够構成这种政治关系，这就是自然倫理性的等級，它以家庭生活为基础，而在生活資料方面則以地产为基础。所以，这个等級在它的特殊性方面具有以自身为基础的意志（这一点和君主要素相同）和君主要素所包含的自然規定。”

第三〇六节：“这个等級是为了政治地位和政治意义按照比較确定的方式構成的，因为它的财产既不依赖于国家的财产，又和职业没有保障無关，和利潤的追逐及财产的任何可变性無关，因为它的财产既不仰仗于行政权的恩寵，也不仰仗于群众的青睞。它的财产甚至不为它自己的任性所左右，因为这一等級的成員都負有政治使命，他們不像其他市民一样有权自由处理自己的全部财产，有权在死后把财产一視同仁地分配給自己的子女。这样，他們的财产就成为不可轉讓的長子繼承的世襲領地。”

补充：“这个等級具有比較独立的意志。总的說來，土地占有者等級分为有教养的部分和农民等級。同时，和这两部分对立的还有产业等級和普遍等級，前者依赖于人們的需要，以供应人們的需要为收入的来源，后者則完全依靠国家。長子繼承制可以使这一等級更有保障和更为巩固，但是这种制度只有在政治方面才有好处，因为它所受到的牺牲具有政治目的——使長子能独立生活。長子繼承制的根据是：国家不能光指望一定政治情緒的簡單的可能性，而必須依靠某种必然的东西。当然，政治情緒是和财产無关的，但二者之間又有某种必然的联系，因为拥有独立财产的人不会受外界环境的限制，这样，他就能毫無阻碍地出来为国家做事。在沒有政治制度的地方，建立和保

护長子繼承制無非是給私人权利的自由帶上鎖鍊，所以長子繼承制或者必須和政治意义相結合，或者注定要灭亡。”

第三〇七节：“可見，实体性的等級中的这一部分的权利，一方面固然以**家庭的自然原則**为基础，但是这一原則同时又通过沉重的牺牲轉向**政治目的**方面，因此，为这一目的所进行的活动就成了这一等級的主要使命，这一等級同样也因此負有从事这类活动的使命，而且他們之所以有**权利**进行这类活动，只是由于他們的**出生**，并非取决于选举的偶然性。所以这个等級占有兩個極端的主觀任性或偶然性之間的实体性的巩固的地位，而且它本身和王权这一环节有共同之处，同时在其他一切方面又同另一極端具有同样的需要，分享同样的权利，結果它就同时成为王位和社会的支柱。”

黑格尔变了一套戏法。他从絕對理念中引出了天生貴族、世襲領地等等，引出了这种“王位和社会的支柱”。

黑格尔把市民社会和政治社会的分离看做一种**矛盾**，这是他較深刻的地方。但錯誤的是：他滿足于只从表面上解决这种矛盾，并把这种表面当做事情的本質；而为他所輕視的“所謂理論”則要求市民等級和政治等級“**分离**”，而且这样要求是有充分根据的，因为这些理論以此表現現代社会的原則，在这个原則中，**政治等級**的要素不外是国家和市民社会的现实关系的实际表現，是它們的**分离**的表現。

黑格尔不是用人所共知的名詞来称呼現在所談論的問題。爭論的問題在于**代表制**还是**等級制**。代表制迈进了一大步，因为它是現代国家狀況的公开的、真实的、徹底的表現。它是一个公开的**矛盾**。

在談這個問題以前，讓我們再来看看黑格尔的思想进程。

“私人等級在立法权的等級要素中获得政治意义。”

在前面(第三〇一节的附釋中)曾这样說到：

“所以，等級概念的特殊規定應該到下述事实中去探求：……本書中称为市民社会的这一領域本身的見解和意志，通过各等級存在于对国家的关系中。”

我們把这些規定加以对照，就可得出如下的結論：“市民社会是私人等級”，或者私人等級是市民社会的直接的、本質的、具体的等級。只有在立法权的等級要素中，市民社会才获得“政治意义和政治效能”。这是和市民社会連在一起的一种新的东西，是一种特殊的职能，因为正是作为私人等級的市民社会的性質，表现出市民社会同政治意义和政治效能的对立，表现出缺乏政治性質，即市民社会本身沒有政治意义和政治效能的那一面。私人等級就是市民社会的等級，或者說市民社会就是私人等級，所以黑格尔不把“普遍等級”包括在“立法权的等級要素”中是合乎他的邏輯的。

“普遍等級（或者更确切地說，在政府中供职的等級）直接由于它自己的規定，以普遍物为其本質活动的目的。”

市民社会或者私人等級沒有这样的使命；它的本質活动并不包含那种以普遍物作为目的的規定；換句話說，它的本質活动不是普遍物的規定，不是普遍性的規定。私人等級是和国家对立的市民社会等級。市民社会的等級不是政治的等級。

黑格尔認為市民社会是私人等級，并声言市民社会的等級差別是非政治的差別，宣称市民生活和政治生活不但毫無共同之处，甚至还是对立的。接着他又說些什么呢？

“所以，这种私人等級既不是簡單的不可分解的集合体，也不是分裂为許多原子的群体，而只能是它現在这个样子，就是說，它分为兩個等級：一个等級建立在实体性的关系上；另一个等級則建立在特殊需要和以这些需要为中介的劳动上（第二〇一节及以下各节）。只有这样，存在于国家內部的特殊物才在这方面和普遍物真正地联系起来。”

当然,市民社会(私人等級)在立法的等級活动中不能是“簡單的不可分解的集合体”,因为“簡單的不可分解的集合体”只存在于“想像”中、“幻想”中,而不存在于现实中。实际上存在的只有大大小小的偶然的集合体(城市、村鎮等)。这些集合体或这个集合体不但在表面上,而且 realiter [实际上]到处是“分裂为許多原子的群体”,同时也應該以这种群体的身分出现在自己的政治的等級活动中。私人等級,即市民社会,如果“保持它現在这个样子”,就不能在这里出现。它現在到底是什么样子呢?就是私人等級,也就是国家的对立面和脱离国家的東西。相反地,私人等級要获得“政治意义和政治效能”,就不應該再成为現在这个样子,不應該再成为私人等級。只有这样,它才能获得“自身的政治意义和政治效能”。这种政治行动是最完全的变体。在这种行动中,市民社会應該完全背弃作为市民社会、作为私人等級的自身,它應該表现出自己本質中的这样一个方面,这个方面不但和它的本質所具有的真正的市民存在形式毫無共同之处,而且还和它直接对立。

从每个單个的人格中可以看出,这里所謂普遍法律到底是什么。市民社会和国家彼此分离。因此,国家的公民和作为市民社会成員的市民也是彼此分离的。因此,人就不能不使自己在本質上二重化。作为一个真正的市民,他处在双重的組織中,即处在官僚組織(这种官僚組織是彼岸国家的,即不触及市民及其独立活动的行政权在外表上和形式上的規定)和社会組織即市民社会的組織中。但是在后一种組織中,他是作为一个私人处在国家之外的;这种組織和政治国家本身沒有关系。第一种組織是国家組織,它的物質总是由市民構成的。第二种組織是市民組織,它的物質并不是国家。在第一种組織中,国家对市民說来是形式的对立面,

在第二种組織中，市民本身对国家說来是物質的对立面。因此，他要成为**真正的公民**，要获得政治意义和政治效能，就应该走出自己的市民现实性的范围，摆脱这种现实性，离开这整个的組織而进入自己的个体性，因为他暴露出来的个体性本身是他为自己的公民身分找到的唯一的存在形式。要知道，作为政府的国家，它的存在是不依赖于他而形成的；而他在市民社会中的存在也是不依赖于国家而形成的。只有在同各种单独存在的共同体的矛盾中，只有作为**个人**，他才能成为公民。他作为公民而存在是他所真正隶属的任何共同体以外的存在，因而是純个体的存在。而作为一种“权力”的“立法权”恰巧就是这种存在所应具有的组织、社会形体。在“立法权”以前，市民社会即私人等級并不作为国家組織而存在，要使这个等級本身获得存在，就必须認为这一等級的**真正的組織、真正的市民生活是不存在的**，因为立法权的等級要素恰巧負有認定私人等級、市民社会不存在的使命。市民社会和政治国家的分离必然表现为**政治市民即公民脱离市民社会**，脱离自己固有的、真正的、經驗的现实性，因为作为国家的理想主义者，公民完全是另外一种存在物，他不同于他的现实性，而且是同它对立的。于是，市民社会在自己内部建立起国家和市民社会之間的关系，这种关系在另一方面已經在**官僚政治**中实现了。在等級要素中，普遍物真正地由自在进入了自为，也就是变成了**特殊物的对立面**。市民要获得政治意义和政治效能，就应该背弃自己的等級，即背弃市民社会，背弃私人等級，因为这个等級正处在个人和政治国家之間。

既然黑格尔把整个市民社会当做私人等級和政治国家对立起来，那末私人等級内部的差別，即不同的市民等級，对国家說来就自然只具有私人的而不是政治的意义；因为不同的市民等級只是

一定原則的實現、存在，即作為市民社會原則的私人等級的實現、存在。但是，如果必須消除原則，那末這一原則內部的各種孤立化對政治國家說來自然就更不存在了。

黑格爾在結束這一節時寫道：“只有這樣，存在於國家內部的特殊物才在這方面和普遍物真正地聯繫起來。”

但是，黑格爾在這裡把作為人民的存在形式，作為一個總和的整體的國家和政治國家混為一談。這種特殊物不是“國家內部的特殊物”，而只能是“國家外部的特殊物”，即政治國家外部的特殊物。它不僅不是“存在於國家內部的特殊物”，而且還是“國家的非現實性”。黑格爾企圖發展這樣一個原理：市民社會各等級是政治的等級，而且為了證明這一原理，就偷偷地把它換成了另一個原理：市民社會各等級是“政治國家的孤立化”，也就是說，市民社會是政治社會。“國家內部的特殊物”這種說法在這裡只能理解為“國家的孤立化”。黑格爾別有用心地選擇了這個模稜兩可的說法。他自己不但發展了和這個原理相對立的觀點，而且還在這一節中證明這一觀點，把“市民社會”說成“私人等級”。特殊物和普遍物“相聯繫”這個規定也是很謹慎的。最不相同的各種東西也可以聯繫在一起。然而這裡談的不是逐漸的推移而是變體，而且黑格爾要跳過的那條鴻溝（因為他要跳過，所以才使它顯現出來了）決不會因為他閉眼不看就不存在了。

黑格爾在附釋中說：

“這是和另外一種流行的觀念相抵觸的”，如此等等。我們剛才已經指出，這種流行的觀念如何合乎邏輯和如何必要，它如何是“人民發展的現階段上的一個必然的觀念”，也已經指出，黑格爾的觀念如何荒誕，雖然它在某些集團中也頗為流行。黑格爾在回過

来谈流行的观念时说：

“这种原子式的抽象的观点在家庭和市民社会中就已经消逝了……但是国家却……”这种观点当然是抽象的，但是它正像黑格尔自己所想像的那样是政治国家的“抽象”。这种观点也是原子式的，但这是社会本身的原子论。如果观点的对象是抽象的，“观点”就不可能是具体的。市民社会在自己的政治行动中陷到里面去的原子论，必然由下面这件事产生：人们的结合、个人赖以存在的共同体——市民社会——是同国家分离的，或者说，政治国家是脱离市民社会的一个抽象。

虽然这种原子式的观点在家庭中就已经消逝，而且也可能(??)在市民社会中就已经消逝，但它所以在政治国家中重新出现，正是因为政治国家是脱离家庭和脱离市民社会的一个抽象。反过来说也是如此。黑格尔把这种现象说成奇怪的事情，但这丝毫也不能消除上述两个领域的异化[⊖]。

接着又说：“以上述集团为存在形式的各种共同体进入了政治领域，即进入最高的具体的普遍性领域的时候，竟有人想把这些共同体重新分解为个人组成的群体。因而这种想法就把市民生活和政治生活彼此分割开来，并使政治生活悬在空中，因为按照这种想法，政治生活的基础只是任性和意见的抽象的单一性，从而就是一种偶然性的东西，而不是自在自为的稳固而合理的基础。”

这种想法并没有把市民生活和政治生活彼此分割开来，只不过反映了实际存在的分裂而已。

并不是这种想法使政治生活悬在空中，而是政治生活本身就

⊖ 俏皮话：«das Befremdliche»——“荒诞的东西”，«die Entfremdung»——“异化”。——编者注

是空中的生活，是市民社会上空的領域。

現在我們來研究等級制和代表制。

歷史的發展使政治等級變成社會等級，所以，正如基督徒在天國一律平等，而在人世不平等一樣，人民的單個成員在他們的政治世界的天國是平等的，而在人世的存在中，在他們的社會生活中却不平等。從政治等級到市民等級的轉變過程是在君主專制政體中進行的。官僚政治實現了反對一個國家中有許多不同國家的統一思想。但是，甚至有絕對行政權的官僚機構存在，各等級的社會差別仍然是政治差別，仍然是在具有絕對行政權的官僚機構內部並且和它並列的政治差別。只有法國革命才完成了從政治等級到社會等級的轉變過程，或者說，使市民社會的等級差別完全變成了社會差別，即沒有政治意義的私人生活的差別。這樣就完成了政治生活同市民社會分離的過程。

同時，市民社會的等級同樣也起了變化：市民社會也由於它和政治社會的分離而變得不同了。中世紀那樣的等級主要只殘存在官僚機構中，在那里個人的市民地位和政治地位是直接等同的。市民社會作為私人等級同官僚機構相對立。在市民社會中，等級差別已不再是需要和勞動這類獨立體之間的差別了。在這裡，唯一普遍的、表面的和形式的差別還只是城市和鄉村間的差別。而在社會本身內，這種差別則發展成各種以任性為原則的不穩定不鞏固的集團。金錢和教養則是這裡的主要標準。不過，這個問題我們不準備在這裡談，而留到批判黑格爾對市民社會的看法時再談。現在只指出一點：市民社會中的等級既不以需要（即自然因素）為原則，也不以政治為原則。我們這裡所談的是那些動蕩不定、偶然產生和沒有組織的群眾的劃分。

这里的特点只是，被剥夺了一切财产的人们和直接劳动即具体劳动的等级，与其说是市民社会中的一个等级，还不如说是市民社会各集团赖以安身和活动的基础。只有行政权成员的等级才是市民地位和政治地位完全吻合的真正等级。现代的社会等级不像过去那样作为一种社会纽带、作为一种共同体来把个人包括在内，这就显出了它同先前的市民社会等级的区别。个人是否仍旧属于自己的等级，这一部分取决于机缘，一部分取决于本人所从事的劳动等等；这里所说的等级只是个人的外在规定，因为它不是从个人劳动的本质产生的，而且对个人来说也不是建立在硬性规定的法律之上并对个人保持稳固关系的客观共同体。相反地，现代等级对个人的实体性活动、对个人的实际地位[⊖]毫无实际关系。医生在市民社会中并不构成任何特殊的等级。一个商人和另一个商人比起来，属于不同的等级，处于不同的社会地位。正像市民社会脱离了政治社会一样，市民社会在自己内部也分裂为等级和社会地位，虽然后二者彼此有一定的关系。消费和消费能力是市民等级或市民社会的原则。市民社会的成员在自己的政治意义方面脱离了自己的等级，脱离了自己在私人生活中的实际地位。只有在这里，这个成员才获得人的意义，换句话说，只有在这里，他作为国家成员、作为社会生物的规定，才成为他的人的规定；因为他在市民社会中的其他一切规定，对于人，对于个人，都表现为非本质的外在的规定，尽管这些规定的确是个人生存于整体中所必需的，也就是说，它们是把个人同整体连接起来的必要的纽带，不过这是可以被个人重新抛弃掉的纽带。（现代的市民社会是彻底实现了的个人主

⊖ 双关语：德文«Stand»既有“等级”的意思，又有“地位”的意思。——编者注

义原則，个人的生存是最終目的；活动、劳动、内容等等都**不过是手段而已。**）

等級制度在自己不是中世紀的殘余的时候，就企圖把人（部分地在政治領域本身中）拋到他的私人生活的狹小圈子里去，把他的特殊性变为他的实体性的意識，并且利用政治上存在等級差別这一事实来使这种差別也同样成为社会差別。

现实的人就是現代国家制度的私人。

差別、分裂是个人生存的基础，这就是等級所具有的意义。个人的生活方式、个人的活动性質等等，不但不使个人成为社会的一个成員、社会的一种机能，反而使他成为社会的例外，变成了他的特权。这种區別不只是个人的，而且凝結为一种特定的**共同体**，即等級、同業公会，这种情形不仅不排除这种區別所固有的特异性，甚至可以說是这种特异性的表現。不是單个的机能成为社会的机能，而是單个的机能从單个的机能变成独立的社会。

等級不仅建立在社会內部的**分裂**这一当代的主导規律上，而且还使人脫离自己的普遍本質，把人变成直接受本身的規定性所摆布的动物。中世紀是人类史上的**动物时期**，是人类动物学。

我們的时代即**文明时代**，却犯了一个相反的錯誤。它使人的**实物本質**，即某种仅仅是**外在的**，物質的东西脫离了人，它不認為人的内容是人的真正现实。

关于这一点，我們在談到“**市民社会**”这一章时再比較詳細地研究。現在我們看：

第三〇四节：“政治上的等級要素在其本身的意义中同时还包含着过去的領域中就已經存在的等級差別。”

我們已經指出，“过去的領域中就已經存在的等級差別”对于

政治領域沒有任何意义，或者說只有私人的即非政治的差別的意义。但是，在黑格尔看来，等級差別在这里也丧失了它的“已經存在的意义”（即它在市民社会中所具有的意义），而事实上，由于“政治上的等級要素”本身包含着等級差別，所以它就影响着这种差別的本質，而这种浸沉在政治領域中的差別則具有不屬於它本身而屬於政治上的等級要素的“独特”意义。

当市民社会的划分还具有政治性質而政治国家还是市民社会的时候，等級的这种分离，这种双重的意义还不存在。各等級并不在市民界是一个样子而在政治界又是另一个样子。各等級在政治界并没有获得什么特殊意义，而只是表示它們本身。等級制度想用复古的办法来消除市民社会和政治国家的二元論，但这种二元論在等級制度本身中的表现却是：等級差別（市民社会的内部划分）在政治領域中获得了一种不同于市民領域中的意义。初看起来，这里存在着同一，存在着同一个主体，但是这种主体具有根本不同的規定，所以实际上这里是双重的主体。而这种虚幻的同一（它之所以虚幻，就因为现实的主体，即人，在其实質的所有各种規定中虽然还是和自己相等，还没有丧失自己的同一，但他在这里并不表现为一个主体，而是表现为某个謂語〔等級〕的同一体；同时黑格尔还硬說：人不但有这个确定的特征，而且也有另一特征；他作为这种排他性的特定有限者，同时也是另一类的有限者）之所以人为地得到反思的支持，只是由于这样一种情况：有时市民社会領域中的等級差別所获得的規定只能由政治領域向市民社会提供，而有时則相反，政治領域中的等級差別所获得的規定不是来源于政治領域，而是来源于市民領域的主体。为了把同一个有限的主体，即特定的等級（等級差別）描写为兩個謂語共有的本質主体，或者

为了証明两个謂語的同一，两个謂語就都被神秘化了，都被看成虛無縹緲的二重性的东西。

同一个主体在这里却有了各种不同的意义，但是这里所謂意义并不是自我規定，而是比喻的冒名頂替的規定。可以拿另外一个具体的主体来套在这个意义上，也可以把另外一个意义套在这个主体上。市民的等級差別在政治領域中所获得的意义，不是取决于市民領域，而是取决于政治領域，并且正如在历史上曾有过的那樣，这种差別还可以具有其他的意义。反过來說也是如此。这还是用新眼光来解釋旧世界觀的那一套非批判的神秘主义做法，由于这种做法，旧世界觀成了某种中間型的世界觀，它的形式不符合意义，意义也不符合形式，而且形式既不成其为意义和真正的形式，意义也不成其为形式和真正的意义。这种非批判性，这种神秘主义，既構成了現代国家制度形式 (κατ' ἐξοχήν [主要是] 它的等級形式) 的一个謎，也構成了黑格尔哲学、主要是他的法哲学和宗教哲学的秘密。

如果我們如实地理解意义，把它看做真正的規定，然后把这种意义本身变成主体，最后再比較一下：表面上跟这种意义凑在一起的主体是不是它的实际謂語，是不是这种意义的本質和真正实现，那末我們就能最徹底地摆脱这种幻觉。

“它(政治上的等級要素)①的地位最初是抽象的，就是說，对整个王权原則或君主制原則說來，是經驗普遍性的極端，这种經驗普遍性的地位对这一原則說來包含着一种适应的可能性，因而也包含着敌对的可能性。这种抽象的地位只是当它的中介作用得到存在时，才能成为合乎理性的关系(即推論，參看第三〇二节附釋)。”

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

我們已經看到，各等級和行政權一起在君主制原則和人民之間，在作為單一經驗意志而存在的國家意志和作為許多經驗意志而存在的國家意志之間，在經驗單一性和經驗普遍性之間，充當居間者。黑格爾既然把市民社會的意志說成經驗普遍性，那就應該把國王的意志說成經驗單一性，可是他並沒有說出這一对立的全部尖銳性。

黑格爾繼續寫道：

“從王權方面看，行政權(第三〇〇節)已經具有這種規定；同樣，從各等級方面看，它們的某個環節必須使作為中間環節而存在這一點成為它的基本規定。”

然而，真正的對立面是國王和市民社會。我們也已經看到，行政權從國王那里獲得的意義，也正是等級要素從人民那里獲得的意義。行政權在不斷地擴大，並形成一套複雜的機構，而等級要素則日益被壓縮為一幅縮圖，因為君主立憲制只能同 *en miniature* [縮小的] 人民和睦相處。正像行政權是國王的政治國家抽象一樣，等級要素是市民社會的政治國家抽象。這樣一來，中介作用就好像充分實現了。兩個極端都擺脫了自己的偏執性，用各自特殊本質的火焰相互交織，而包括行政權和等級這兩個要素的立法權，則好像不必再努力實現中介作用了，因為它本身就是已經得到實現的中介。何況黑格爾本來就把這個等級要素同行政權一起規定為人民和國王之間的居間者(同樣，他也把等級要素規定為市民社會同政府之間的居間者等等)。於是，合乎理性的關係，即推論，就似乎大功告成了。立法權、居間者是由兩個極端，由君主制原則和市民社會，由經驗單一性和經驗普遍性，由主體和謂語所組成的 *mixtum compositum* [大雜燴]。黑格爾總是把推論理解為居間

者，理解為 *mixtum compositum* [大雜燴]。可以說，在他關於推論的解釋中，表現了他的體系的全部超驗性和神秘的二元論。居間者是木質的鐵，是普遍性和單一性之間的被覆蓋了的對立。

關於這整個思想進程，我們首先要指出，黑格爾想在這裡確立的“中介”，不是他從立法權的本質、立法權的固有規定中引伸出來的要求，相反地，却是他考慮到立法權的本質規定以外的某種東西而引伸出來的要求。這是為某個局外之物所做的虛構。黑格爾把立法權引伸出來，主要是為某個第三者着想。正因為這樣，所以黑格爾的注意力主要是集中在虛構立法權的形式存在這方面。立法權完全是按外交方式虛構出來的。這是由立法權在現代國家（黑格爾正是這種國家的說明者）中所處的那種虛無縹緲的、κατ' ἐξοχήν [主要是] 政治的地位決定的。由此可見，這種國家不是真正的國家，因為在考察其中的各種國家規定時（其中之一就是立法權）不應該從它們本身、從理論着眼，而應該從實踐着眼，不應該把它們看做獨立的力量，而應該看做矛盾重重的力量，不應該從事情的實質出發，而應該從協定的規則出發。

老實說，這樣一來，等級要素就必須“同行政權一道”充當經驗單一性的意志（國王）和經驗普遍性的意志（市民社會）之間的居間者了。然而事實上，realiter [實際上]，“它的地位最初是抽象的，就是說，對整個王權原則或君主制原則說來，是經驗普遍性的極端，這種經驗普遍性的地位對這一原則說來包含着一種適應的可能性，因而也包含着敵對的可能性”。像黑格爾所正確指出的，這是“抽象的地位”。

初看起來，“經驗普遍性的極端”也好，“王權原則或君主制原則”，即經驗單一性的極端也好，它們在這裡好像並不是相互對立

的；因为等级代表充当市民社会的全权代表，就跟行政权是国王权能的执行者一样。王权原则有了全权的行政权就不再是经验单一性的极端，就会放弃“毫无根据”的意志，降低为知识、责任和思维的“有限性”；同样，以等级要素为代表的市民社会似乎也不再是经验普遍性，而成为完全确定的整体，它既忠实于“国家和政府的意愿和主张，又忠实于特殊集团和单个人的利益”（第三〇二节）。市民社会缩影为等级代表，就不再是“经验普遍性”了。相反地，它在这里降格为一个人数有限的委员会；如果说国王通过行政权而具有了经验普遍性，那末市民社会则通过等级代表而具备了经验单一性或特殊性的特征。二者都成了特殊性的东西。

看来，这里唯一还可能存在的对立，就只是两种国家意志的两种代表之间、两种流出体之间、立法权的政府要素和等级要素之间的对立，因而也就是立法权本身内部的对立。在这里，“协同的”中介作用就是两个要素动辄就互相厮打。国王的那种高不可及的经验单一性通过立法权中的政府要素托身于少数有限的、可以接近的和身居要职的人而降临尘世；而市民社会则通过等级要素托身于少数政治家而升入天国。双方都失去了自己的不可捉摸的特性。王权失去了不可理解的独一无二的经验单一性，市民社会则失去了不可理解的暧昧不明的经验普遍性。前者失去了自己的偏执性，后者失去了自己的流动性。于是，在立法权的等级要素和政府要素（这两个要素必须共同充当市民社会和国王之间的中介人）这两方面，对立尖锐到随时都可能发生斗争的地步，甚至还具有不可调和的矛盾的性质。

于是，这种“中介”也恰巧需要——正如黑格尔所正确论述的——“它的中介得到存在”^①。它本身与其说是中介的存在，还

不如說是矛盾的存在。

可見，黑格尔断言这种中介作用要由等級要素来实现，显然是毫無根据的。黑格尔說：

“从王权方面看，行政权(第三〇〇节)已經具有这种規定；同样，从各等級方面看，它們的某个环节必須使作为中間环节而存在这一点成为它的基本規定。”

可是我們已經看到，黑格尔在这里任意地不能自圓其說地把国王和等級會議当做两个極端彼此对立起来。行政权从王权方面获得这种規定，同样，等級要素从市民社会方面获得这种規定。各等級和行政权一起不仅站在国王和市民社会之間，而且也站在政府和人民之間(第三〇二节)。各等級为市民社会所做的事情多于行政权为王权所做的事情，因为行政权自己本来就是和人民对立的，是人民的对头。可見，这已使中介的限度达于極点了。又何必再給这些驢子增添新的負担呢？为什么等級要素就非得在一切地方、甚至在自己和敌人之間架起一座方便的小桥呢？为什么等級要素到处都是自我牺牲的化身呢？难道它还得砍掉自己的一只手，居心使自己不能用兩只手来反抗自己的敌人即立法权中的政府要素嗎？

在这里还應該补充一点：起初黑格尔之所以从同業公会、等級差別等等中引出各等級，正是为了使各等級不致成为“簡單的經驗普遍性”；現在則相反，他为了从各等級中引出等級差別，竟把它們变成了“簡單的經驗普遍性”！国王通过市民社会的基督——行政

① 这句话引自第三〇四节，本文是“它的中介作用得到存在”，但德文 *Vermittlung* 有“中介”或“中介作用”的意思，馬克思利用这个词的双关含义来嘲弄黑格尔。——譯者注

权同市民社会联系起来；同样，市民社会通过自己的教士——等級代表同国王联系起来。

这样一来，事情反倒弄成这样：君主权（經驗單一性）和市民社会（經驗普遍性）这两个極端必須“在自己的中介之間”充当中介人。更何况“最重要的邏輯真理之一，就是作为对立面而处于極端地位的特定环节，由于它同时又是居間者，因而就不再是对立面，而是一种有机的环节”（第三〇二节的附釋）。显然，市民社会起不了这种作用，因为作为一个極端的市民社会本身，在“立法权”中沒有任何地位。这样看来，本身处于立法权之内的另一極端，即君主制原則，就不得不在等級要素和政府要素間起中介人的作用。君主制原則似乎具备了起这种作用所必需的各种特質，因为从一方面說，它既然代表整个国家，因而也就代表市民社会，而特别是由于經驗普遍性只是作为經驗單一性而存在，因而意志的“經驗單一性”同样为它和各等級所固有。此外，这个原則还和行政权不同，它不只是作为公式、作为国家意識而和市民社会相对立。它本身就是国家，它和市民社会的共同点在于它們都是物質的自然的环节。从另一方面說，国王又是行政权的首腦和代表。（把一切都弄得头足倒置的黑格尔使行政权成了国王的代表，成了流出体。因为黑格尔所謂的理念——据他說国王就應該是这种理念的定在——既不是指行政权的现实理念，也不是指作为理念的行政权，而是指以国王为形体存在的絕對理念的主体，所以行政权也就成了寓于他的形体即国王肉体中的灵魂的神秘延續。）

所以，国王在立法权中必須充当行政权和等級要素的居間者。可是，要知道，本来行政权是国王和等級要素的居間者，而等級要素又是国王和市民社会的居間者！国王为了不使自己成为片面的

極端，正需要這些環節作為中介，那他怎麼又能在這些環節之間充當中介人呢？在這裡，這些忽而起着極端作用、忽而起着居間者作用的極端所包含的荒謬性完全暴露出來了。這就像雅努斯^①的兩面頭，時而現出這一面，時而現出那一面，前後兩面，各不相同。最初被規定為兩個極端的居間者的東西，現在自己成為一個極端，而依靠原居間者同另一個極端聯繫起來的一個極端，現在（正是因為不同於另一極端）竟成了自己的對立極端和原居間者之間的居間者了。這種職務對調的情形，使我們想起這樣一種情況：一個人本來是爭執雙方的調解人，可是後來爭執者之一倒成了原調解人和另一爭執者之間的調解人。這裡又重演了夫妻吵架醫生勸解的故事。醫生本來想當調解人，可是結果卻適得其反，妻子倒不得不做醫生和丈夫之間的調解人，而丈夫又不得不做醫生和妻子之間的調解人。這裡也不禁使人想起莎士比亞的喜劇“仲夏夜之夢”裡面的獅子，它大吼道：“我是獅子，我又不是獅子，而是史納格。”這裡的情形也正好一樣，每個極端忽而是對立面的獅子，忽而是中介的史納格。如果一個極端高呼：“現在我是居間者”，那末對其餘兩個環節說來，它就是不可侵犯的了，而這兩個環節中的每一個都只能同現在成了極端的另一個打架。於是，我們面前就出現了一幫好戰之徒，可是他們又非常害怕彼此真打起來會打得鼻青眼腫，而摩拳擦掌準備打架的兩個對手也就都想法使拳頭落在給他們勸架的第三者身上，但充當這個第三者的却又是打架雙方中的一員，結果由於顧慮重重，架始終沒有打起來。這一中介體系還採取這樣一種形式：一個人想打敗自己的敵人，同時又不得不保護自己的敵

① 雅努斯是古羅馬的門神，它有前後兩副面孔。——譯者注

人免遭别的敌人的打击；由于这种双重的地位，他的打算全部落空了。最妙的是，把中介作用的这种荒謬性归结为抽象逻辑（因而也是并非虚构的、毋庸置疑的）说法的黑格尔，同时还把这种中介作用说成是逻辑的思辨奥秘，是合乎理性的关系，是推论。真正的极端之所以不能被中介所调和，就因为它们是真正的极端。同时它们也不需要任何中介，因为它们在本质上是互相对立的。它们彼此之间没有任何共同之点，它们既不相互吸引，也不相互补充。一个极端并不怀有对另一极端的渴望、需要或预期。（但是，黑格尔却把推论的两个抽象环节，即普遍性和单一性，看做真正的对立面，这就正好表现出他的逻辑中的基本的二元论。关于这一点留待批判黑格尔的逻辑学时再做进一步的研究。）

初看起来，下述情况是和这种说法相抵触的：“两极是相通的”，北极和南极相互吸引，女性和男性也相互吸引，而且也只有男女两性的极的差别相结合，才会产生人。

从另一方面说，任何极端都是它自己的另一极端。抽象的唯灵论是抽象的唯物主义；抽象的唯物主义是物质的抽象的唯灵论。

就第一种情况而言，北极和南极都同样是极，它们的本质是同一的；同样，男性和女性构成同一个类、同一种本质——人的本质。北和南是同一种本质的两种对立的規定，是同一种本质在高级发展阶段上的差别。它们都是分化出来的本质。它们之所以是现在的它们，就因为它们是分离出来的規定，也正是本质的这种分离出来的規定。真正的、现实的极端是极和非极、人类和非人类。在前一种场合，差别是存在上的差别，在后一种场合，则是各本质之间的差别，是两种本质的差别。就第二种反对意见而言，这里的主要規定是：任何一个概念（定在等等）都可以抽象地把握；它并不是

作为一种独立的东西而具有意义，而是作为脱离某物的抽象并且仅仅是作为这样一种抽象而具有意义。由此可见，精神只是脱离物质的抽象。这样就很明显，它(因为这种抽象的形式应当成为它的内容)正好是抽象的对立面，即自己从其中抽象出来的对象，但是是以抽象形式把握的对象。所以在这里，抽象的唯物主义是它的实在本质。假如在一种本质所存在的范围内的差别既没有和转化为独立本质的抽象(当然不是脱离某一他物的抽象，而是脱离自己本身的抽象)相混同，也没有和相互排斥的各种本质的真正对立相混同，那末就可以避免三重错误：(1)任何的抽象和片面性都以只有极端才是真理这一点为根据而自命为真理；结果任何一个原则都只表现为脱离某一他物的抽象，而不表现为整体本身；(2)把真正对立面的尖锐性以及这些对立面的转化为极端看做有害的、必须尽可能加以阻止的事情，然而，这种转化却不是别的，而是这些对立面的自我认识，以及它们对决定性斗争的热烈渴望；(3)企图用中介来调和它们。因为尽管两个极端都真正地存在着，都的确是极端，但是使它们成为极端的特性却仍然只包含在其中一个极端的本质中，对于另一个极端则没有真正现实的意义。一个极端占了另一个极端的上风，两个极端的地位各不相同。例如，基督教，以及一般的宗教，和哲学是极端对立的。然而实际上宗教对哲学来说并不是真正的对立面，因为哲学把宗教当做虚幻的现实来理解。于是，宗教——由于它想成为现实——对于哲学来说就自行消失了。本质的真正二元论是没有的。关于这一点以后再详细地谈。

试问，黑格尔究竟是怎样得出需要从等级要素方面产生一个新中介的结论呢？“有人主要是从各等级和政府相对立的观点来看待各等级，以为这就是各等级的本质地位。这种偏见非常流行，但

是極端危險”（第三〇二节的附釋），莫非黑格尔也贊同这种偏見嗎？

在这里，就是这么一回事：一方面我們看見，在“立法权”中以“等級要素”出面的市民社会和以“政府要素”出面的王权第一次表明它們是兩個真正的、实实在在的对立面。

另一方面，立法权是一个整体。我們在其中可以看到：（1）君主制原則的全权代表，即“行政权”；（2）市民社会的全权代表，即“等級”要素；但是，此外立法权还包含（3）一个極端本身，即君主制原則；而另一个極端即市民社会本身則不在其中。正由于这样，“等級”要素才成了同“君主制”原則相对的極端，成了本来應該由市民社会来充当的那个極端。我們已經看到，市民社会只有通过“等級”要素才能形成为政治的存在。“等級”要素是市民社会的政治存在，是它的政治国家的变体。因此，正如我們所看到的，只有“立法权”才是名副其实的完整的政治国家。所以，在这里就有：（1）君主制原則，（2）行政权，（3）市民社会。“等級”要素是“政治国家”即“立法权”的“市民社会”。因此，“等級”要素也就成了和国王相对的，本应由市民社会構成的極端。（既然市民社会是政治存在的非现实，那末市民社会的政治存在就是市民社会本身的消灭，就是它和自身的分离。）正因为这样，所以等級要素也是同行政权相对的对立面。

結果，黑格尔还是把“等級”要素說成了“經驗普遍性的極端”，其实，这一極端是市民社会本身。（因此，黑格尔从各个同業公会和不同等級中引出政治上的等級要素，是徒劳無功的。假如不同的等級本身各自組成立法等級會議，因而市民社会內部的差別、市民的規定 *re vera* [事实上] 也就是政治的規定，那末这样做才

会有意义。如果真这样，那我們就不会有整个国家的立法权，而只有各个等級、同業公会和階級用来对付国家整体的立法权。市民社会的各等級虽然沒有得到任何政治規定，但它們畢竟还是会規定政治国家。它們会把自己的特殊性变成整体的决定力量。它們会成为特殊物統治普遍物的权力。立法权也不会只有一个，而是有許多，它們彼此之間以及同政府之間都有协定。然而黑格尔所注重的是等級要素的現代意义，即成为市民要素的化身、成为 bourgeois。黑格尔想使“自在自为的普遍物”——政治国家——不为市民社会所决定，而相反地使它决定市民社会。于是黑格尔就根据等級要素的中世紀形式赋予等級要素以相反的意义，使它成为由政治国家的本質所决定的要素。所以，作为同業公会等等的代表，各等級就不是“經驗普遍性”，而是“經驗特殊性”、“經驗中的特殊性”了！) 所以“立法权”在自己內部也需要中介，也就是需要掩盖对立；而且这个中介必須从“等級要素”产生，因为等級要素在立法权內已丧失了市民社会代表的意义，它本身成了**第一性的要素**，成了立法权中的市民社会。“立法权”是政治国家的整体，正因为这样，所以它是政治国家的**已經很明显的矛盾**。所以它也在为消灭政治国家**奠定基础**。在立法权中，各种完全不同的原則互相冲突着。这种冲突固然表现为君主制原則和等級要素原則等等的对立，但在事实上，这是政治国家和市民社会的二律背反，是抽象的政治国家的自相矛盾。立法权在給叛乱奠定基础。(黑格尔的主要錯誤在于他把現象的矛盾理解为本質中的理念中的統一，而事实上这种矛盾的本質当然是某种更深刻的东西，即本質的矛盾。例如，这里所謂立法权自身的矛盾只不过是政治国家的矛盾，因而也就是市民社会自身的矛盾。

庸俗的批判又陷入了相反的教条主义的錯誤。例如，它批判立宪制度，它注意各种权力的相互对立等等。它發現到处都有矛盾。这就跟过去人們用“一”和“三”这两个概念之間的矛盾来反駁神聖三位一体的教条一样，仍然是攻击自己的对象的教条主义批判。相反地，真正的批判就要揭露神聖三位一体在人們头腦中的內在根源，描述这种教条产生的情形。同样，对現代国家制度的真正哲学的批判，不仅要揭露这种制度中实际存在的矛盾，而且要解釋这些矛盾；真正哲学的批判要理解这些矛盾的根源和必然性，从它們的特殊意义上来把握它們。但是，这种理解不在于像黑格尔所想像的那样到处去寻找邏輯概念的規定，而在于把握特殊对象的特殊邏輯。)

黑格尔是这样表述这一点的：政治上的等級要素对君主要素的关系中“包含着一种适应的可能性，因而也包含着敌对的可能性”。

凡是有不同的意志相互接触的地方，就有对立的可能性。黑格尔自己也說，“适应的可能性”也就是“对立的可能性”。因此他現在必須虛構出一种本身既是“对立的不可可能性”又是“适应的現實性”的要素。能够成为他的这种要素的，只有思想自由和不顧国王、政府的意志通过决定的自由。这种要素已經不是“政治上的等級”要素。它甚至可以說是国王意志和行政权意志的要素，它像政府本身那样跟真正的等級要素处于对立的地位。

在本节的最后几句话中已經用非常委婉的口吻提出了这种要求：

“从王权方面看，行政权(第三〇〇节)已經具有这种規定；同样，从各等級方面看，它們的某个环节必須使作为中間环节而存在这一点成为它的基本

規定。”

由各等級产生的环节所具有的規定，必然和行政权从国王方面获得的規定相对立，因为君主要素和等級要素是兩個对立的極端。正如国王通过行政权而民主化一样，“等級”要素也必須通过自己的全权代表而成为君主的要素。因此黑格尔需要来自各等級方面的君主要素。有行政权这样一个来自君主方面的等級要素，同样也应当有一个来自各等級方面的君主要素。

“适应的现实性”和“对立的不可可能性”变成了以下的要求：“从各等級方面看，它們的某个环节必須使作为中間环节而存在这一点成为它的基本規定。”應該成为規定！从第三〇二节看来，各等級都具有这种規定。所以这里談的已經不应当是“規定”，而应当是“从外面得到規定”。

“作为中間环节而存在”这一基本規定究竟是什么意思呢？这就是說，要使自己在“本質”上成为“布利丹的驢子”^①。

这里的問題不过是这样：

各等級應該在国王和政府方面同人民方面之間起“中介”作用，但是事实上它們並沒有起这样的作用，相反地，它們却是市民社会有組織的政治上的对立面。“立法权”本身就需要中介，而且正像上面已經指出的需要来自各等級的中介。仅仅假定作为国王意志的国家意志和作为市民社会意志的国家意志在精神上相互适应，这是不够的。不錯，只有通过立法权我們才有一个有組織的整体的政治国家，但是，正因为国家在立法权中获得了最高的發展，

^① 14世紀法国經院哲学家布利丹在議論意志自由問題時曾講了一个驢子的故事：一头驢子在兩個完全相同的草堆之間，無法进行選擇，結果只好餓死。这里用来比喻最缺乏果斷的人。——譯者注

政治国家本身無法掩飾的矛盾才在立法权中表現出来。因此必須在国王意志和等級意志之間造成一种真正同一的假象。等級要素應該被当做国王的意志,或者国王的意志應該被当做等級要素。等級要素應該把自己当做一种非等級要素意志的意志的現实。不包含在本質中的統一(否則这种統一就应当表現在等級要素的行动中,而不只是表現在等級要素的存在形式中)至少應該表現为一种存在,或者說,立法权(等級要素)的某种存在具有这样一种規定,按照这一規定,它的这种存在就是这种不能統一的東西的統一。等級要素的这一环节(貴族院、上院等等)是我們所考察的政治国家的最高合題。这自然沒有达到黑格尔所企求的“适应的現实性”和“敌对的不可能性”,而仍然停留在“适应的可能性”上。但这是政治国家內部統一(国王意志和等級意志的統一,其次是政治国家原則和市民社会原則的統一)的想像中的幻觉,是作为物質原則的这种統一的幻觉,也就是說,在这种幻觉中似乎两个对立原則不仅仅在結合,而且这种結合还是它們的本性,是它們存在的基础。等級要素的这一环节是政治国家的理想,是政治国家关于本身的实体性或自相适应的幻想。这只是寓言式的存在。

这种幻觉是真正的幻觉还是有意識的自欺,这取决于等級要素和君主要素間的关系的真正 *status quo* [現狀]。只要各等級和王权实际上处于协调狀況,只要它們还和睦相处,它們在本質上統一的幻觉就是現实的、因而也是有效的幻觉。相反地,在这种統一尙待实践来証明其真实性的地方,它就是有意的撒謊,而且变得荒誕可笑。

第三〇五节:“在市民社会的各等級中有这样一个等級,它所包含的原則本身就能够構成这种政治关系,这就是自然倫理性的等級,它以家庭生活为

基礎，而在生活資料方面則以地產為基礎。所以，這個等級在它的特殊性方面具有以自身為基礎的意志（這一點和君主要素相同）和君主要素所包含的自然規定。”

我們已經指出黑格爾不是首尾一貫的，第一、他先從同業公會中引出了政治上的等級要素，然後又把這一要素看做脫離市民社會的現代的抽象；第二、他先已經把各政治等級本身規定為“經驗普遍性的極端”，現在又重新按照市民社會的等級差別來規定政治上的等級要素。

只有把各政治等級分別看做新的要素，並從它們出發，虛構出第三〇四節中所要求的中介，才是首尾一貫的態度。

但是我們看一看，黑格爾怎樣把市民的等級差別重新搬出來，同時還製造一種假象，似乎市民的等級差別的現實性和特殊本質本身並不規定最高的政治領域即立法權，相反地，它們只不過是後者的一種材料，而這種材料又是政治領域按照自己的、由本身產生的需要來構成的。

“在市民社會的各等級中有這樣一個等級，它所包含的原則本身就足夠構成這種政治關係，這就是自然倫理性的等級（農民等級）。”^①

農民等級的這種原則性的能力或原則的能力究竟在什麼地方呢？

它“以家庭生活為基礎，而在生活資料方面則以地產為基礎。所以，這個等級在它的特殊性方面具有以自身為基礎的意志（這一點和君主要素相同）和君主要素所包含的自然規定。”

“以自身為基礎的意志”同生活資料、同“地產有關係”；和君主

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

要素相同的“自然規定”同作为基础的“家庭生活”有关系。

作为生活資料来源的“地产”和“以自身为基础的意志”是两种不同的东西。其实倒应该說“以地产为基础的意志”。同样，也应该說根源于“国家情緒”的意志，——不应该說以自身为基础的意志，而应该說以整体为基础的意志。

不說“政治情緒”，“国家精神”，倒說起“地产”来了。

至于談到作为基础的“家庭生活”，那末我們觉得市民社会的“社会”倫理要比这种“自然倫理”更为高級。此外，“家庭生活”同样也是其他各等級的自然倫理，既是市民社会中市民等級的倫理，也是农民等級的倫理。但是，农民等級的“家庭生活”不仅是家庭原則，而且也是它的整个社会存在的基础，这种情况似乎反而使这一等級不能完成崇高的政治任务，因为在这里宗法关系被搬到了非宗法的領域，在談到政治国家、談到公民的地方使用了“父”、“子”、“主”、“僕”这样一些概念。

至于君主要素的自然規定，黑格尔却没有把它虛構为宗法的国王，而是虛構为現代的立宪的国王。国王的自然規定就在于他是国家的有形的代表，他是根据生而有之的权利来当国王的，換句話說，国王的身分是按世襲权赋予他的。但是，这和作为农民等級基础的家庭生活又有什么共同之点呢？自然倫理性和出生本身的这种自然規定又有什么共同之点呢？在这方面国王和馬沒有絲毫区别：馬生来就是馬，国王生来就是国王。

假如黑格尔把他所設想的等級差別本身搬到政治領域中去，那末农民等級本身在他那里早就作为等級要素的独立部分出現了；既然作为这种独立部分的农民等級是調和君主原則的中介环节，那又何必再虛構新的中介呢？又为什么要把农民等級从原来

的等級要素中分离出来呢？要知道，等級要素正是由于这种分离才陷入对君主要素的“抽象”地位的。但是，既然黑格尔正是把政治等級要素看做特殊要素、看做由私人等級到公民的变体，并且正因为这一点就說这种要素需要中介，那末他又怎么能重新把这个有机体变成私人等級的差別，从而变成私人等級，并从其中得出政治国家和它本身的中介呢？

認為政治国家的最高合題就是地产和家庭生活的合題，这簡直是荒謬透頂！

总而言之：

既然市民等級本身就是政治等級，那就不需要这种中介；既然需要这种中介，市民等級就不是政治等級，因而也就不能充当这种中介。在这种情况下，农民成为政治等級要素的一部分，并不因为他是农民，而因为他是公民。而在相反的情况下（即他以农民的身分来做公民或以公民的身分来做农民），他的公民身分就表明他屬於农民階層：他在这里不是以农民身分出現的公民，而是以公民身分出現的农民！

可見，在这里就是从黑格尔本人的观点来看，他也不是首尾一貫的，而这样首尾不一貫就是迁就。現代意义上的政治等級要素，即黑格尔所了解的政治等級要素，是市民社会同自己的私人等級以及存在于私人等級中的差別之間的已經實現的規定的分离。黑格尔怎么能認為私人等級可以解决立法权內部的二律背反呢？黑格尔希望有中世紀的等級制度，但是要具有現代立法权的意义；他希望有現代的立法权，但是要披上中世紀等級制度的外衣。这是最坏的一种混合主义。

在第三〇四节中一开始就說：

“政治上的等級要素在其本身的規定中同时还包含着过去的領域中就已經存在的等級差別。”

但是，所謂政治上的等級要素在其本身的規定中包含着等級差別，这只是說它廢弃了这种差別，在它本身中消灭了这种差別，并撇开了这种差別。

如果农民等級，或者是像我們以后所听到的，拥有权势的农民等級（貴族領主），被描述为完整的政治国家即立法权本身的中介环节，那末所謂政治上的等級要素起調和王权的中介作用，不过是要廢除作为实在政治要素的政治上的等級要素罢了。在这里，政治国家和自己本身的恢复了的統一不是农民等級，而是等級本身，即日益瓦解、日益从政治上的等級要素降低为私人等級的私人等級。（在这里起中介作用的环节不是农民等級本身，而是作为市民私人等級的这一等級同政治上的等級要素的分离；这是因为它自己的狀況給它在政治上的等級要素內部造成了特殊的地位，从而政治上的等級要素的第二部分就获得了特殊的私人等級的地位，从而政治上的等級要素就不再代表市民社会的公民。）这里在我們面前的已經不是作为兩種对立意志而存在的政治国家，而是一边站着政治国家（政府和国王），另一边站着有別于政治国家的市民社会（各个等級）。于是作为整体的政治国家也就被消除了。

政治上的等級要素本身二元化（这种二元化起着調和王权的中介作用）的最直接的意义就在于：这一要素本身的分化，它內部所包含的对立，是它和王权的恢复了的統一。立法权的君主要素和等級要素之間的基本的二元論被等級要素本身中的二元論所抵銷。但是黑格尔实现这种抵銷的办法，就是使政治上的等級要素甚至和自己的政治要素相脫离。

至于所謂領地是什么符合意志主权、符合国王主权的生活資料来源的問題，以及所謂家庭生活是什么符合王权的自然規定的农民等級基础的問題，我們等一下再来談。在这里，在第三〇五节中，叙述了“本身就能够構成这种政治关系”的农民等級的“原則”。

在第三〇六节中說，这种“構成”是“为了政治地位和政治意义”。其結果是：“財產就成为”“不可轉讓的長子繼承的世襲領地。”由此可見，“長子繼承制”在政治上構成了农民等級。

在补充中說：“長子繼承制的根据是：国家不能光指望一定政治情緒的簡單的可能性，而必須依靠某种必然的东西。当然，政治情緒是和財產無关的，但二者之間又有某种必然的联系，因为拥有独立財產的人不会受外界环境的限制，这样，他就能毫無阻碍地出来为国家做事。”

第一个論点：国家不能光指望“一定政治情緒的簡單的可能性”；国家必須依靠某种“必然的东西”。

第二个論点：“政治情緒是和財產無关的”，就是說，完全与財產相适应的政治情緒是“簡單的可能性”。

第三个論点：但是財產和政治情緒之間有“某种必然的联系”，这种联系就是：“拥有独立財產的人……能……为国家做事”，就是說，財產提供政治情緒的“可能性”，但是要知道，根据第一个論点，單有这种“可能性”还是不够的。

况且黑格尔也沒有証明地產是唯一的“独立財產”。

把农民等級的財產說成独立財產，就是“为了政治地位和政治意义”而構成这个等級。或者說，“財產的独立性”構成这一等級的“政治地位和政治意义”。

随后又就这种独立性作了如下的說明：

这一等級的“財產”“不依賴于国家的財產”。这里所說的“国

家的财产”显然是指**国库**。在这方面和这一等级“对立”的是“完全依靠国家”的“**普遍等级**”。例如在序言第13页中说：

“此外，我们不像希腊人那样把**哲学**当做私人艺术来研究”，而“哲学具有公众的即与公众有关的存在，它主要是或者**纯粹是为国家服务的**”。

可见，连哲学在“**本质上**”也得依靠**国库**。

这一等级的财产“和职业没有保障无关，和利润的追逐及财产的任何可变性无关”。在这方面和这一等级对立的是“依赖于人们的需要，以供应人们的需要为收入的来源”的“**产业等级**”。

这样一来，这种财产就“既不仰仗于**行政权的恩宠**，也不仰仗于群众的**青睐**”。

最后，我们所谈的这一等级甚至不为它自己的任性所左右，因为这一等级的成员都负有政治使命，他们“不像其他市民一样有权自由处理自己的全部财产，有权在死后把财产一视同仁地分配给自己的子女”。

在这里对立具备了一种全新的即**纯物质**的形式，这种形式就是在政治国家的天堂中也未必能找到。

黑格尔在这里所指出的对立，如果揭开来讲，就是**私有制和财产之间的对立**。

地产 κατ' ἐξοχήν [道地的] **私有财产**，是名副其实的私有财产。它那突出的私有本性表现在：(1)“**不依赖于国家的财产**”、“**不仰仗于行政权的恩宠**”、不依赖于作为“政治国家的普遍财产”而存在的那种财产，——根据黑格尔关于政治国家的虚构，地产是一种不同于其他财产的特殊财产；(2)“**不依赖于**”社会的“**需要**”或“**社会的财产**”，“**不仰仗于群众的青睐**”（同样值得注意的是，黑格尔把分享国家的财产了解为“**行政权的恩宠**”，而把分享社会的

財產則了解為“群眾的青睞”)。“普遍等級”和“產業等級”的財產不是名副其實的私有財產，因為前者的財產直接取決於同普遍財產的聯繫或是同作為社會財產的財產的聯繫，而後者的財產則間接地取決於這種聯繫，它是這種財產的一種分享形式；所以這兩個等級的財產都以某種方式取決於“恩寵”，即取決於“意志的偶然性”。和這種財產對立的是地產，即獨立自主的私有財產，這種財產還沒有具備財產的形式，即社會意志所確立的財產的形式。

因此，最高階段的政治制度就是私有制。政治情緒的最高階段就是私有財產的情緒。長子繼承制只是地產的內在本性的外在表現。由於地產是不可轉讓的，所以在它那里社會神經被切斷了，它和市民社會的隔離也鞏固了。因為地產不是根據“對子女一視同仁”的原則遺留給後代的，所以它就脫離、甚至不依賴於最小的團體、自然的團體即家庭、家庭的意志以及家法；於是私有財產的無情的本性也免於轉變為家庭財產的形式。

黑格爾在第三〇五節中說，土地占有等級由於以“家庭生活”為“基礎”，所以能夠構成“政治關係”。但是黑格爾自己又說過“愛情”是家庭生活的基礎、原則和靈魂。因此，在以家庭生活為基礎的等級中恰好缺少家庭生活的基礎，即作為現實的，因而也是有效的和決定性的原則的愛情。這是沒有靈魂的家庭生活，是家庭生活的幻覺。私有財產的原則在發展最高階段上是同家庭原則相矛盾的。這樣一來，同自然倫理性的等級、同家庭生活的等級相反，只有在市民社會中家庭生活才成為家庭的生活，才成為愛情的有生命力的表現。相反地，土地占有等級則是反對家庭生活的私有財產的野蠻力量。

私有財產即地產的獨立自主的偉大之處實際上就是這樣，可

是近来人们一谈到这一点总要說許多感伤的話，而且像猫哭老鼠那样涕泪縱橫。

黑格尔說什么**長子繼承制只是政治的要求**，并且应当从它的**政治地位和政治意义**方面来考察，这种說法对他毫無帮助。他說“長子繼承制可以使这一等級更有保障和更为巩固，但是这种制度只有在政治方面才有好处，因为它所受到的牺牲具有政治目的——使長子能独立生活”，这些話对他也毫無好处。黑格尔在这里表现得相当的謙遜和文雅。他想辯护和虛構的長子繼承制不是独立自主的而只是隶属于其他某种东西的長子繼承制，他不是把長子繼承制当做自我規定，而是当做被其他某种东西所規定的东西，不是当做目的，而是当做达到某种目的的手段。实际上長子繼承制是土地占有制**本身的結果**，是已經硬化了的私有財產，是最独立和最發达的私有財產(*quand même*〔無論什么样的〕)。而黑格尔当做目的、当做决定因素、当做長子繼承制的 *prima causa*〔始因〕来描述的东西，反而是長子繼承制的結果和后果，是抽象的私有財產对政治国家的支配权，但是黑格尔又把長子繼承制描写成政治国家对私有財產的支配权。他倒因为果，倒果为因，把决定性的因素变为被决定的因素，把被决定的因素变为决定性的因素。

但是究竟什么是政治結構、政治目的的内容，什么是这一目的的目的呢？这一目的的实体是什么呢？就是長子繼承制，是最高阶段的私有財產，是独立自主的私有財產。在長子繼承制中政治国家对私有財產的支配权表現在哪里呢？表現在政治国家使私有財產脫离家庭和社会而孤立，把它奉为抽象的独立物。政治国家对私有財產的支配权究竟是什么呢？是私有財產本身的权力，是私有財產的已經得到实现的本質。和这种本質相对立的政治国家还留

下了些什么呢？留下一種錯覺：似乎政治國家是規定者，其實它卻是被規定者。自然，國家破壞了家庭和社会的意志，但它這樣做，只是為了使不受家庭和社会所支配的私有財產的意志能夠存在，並承認這種存在是政治國家的最高存在，是最高的倫理性的存在。

現在我們來看看各種不同的要素，看看它們在這裡，在立法權中，在獲得了現實性、一貫性和自我意識的整體的國家中，在真正的政治國家中是怎樣表現出來的——看看這些要素同理想的或應該有的東西、同這些要素的邏輯規定和形式的聯繫。

（長子繼承制並不如黑格爾所說的是“給私人權利的自由帶上的鎖鍊”，相反地，它是“擺脫了一切社會和倫理鎖鍊的私人權利的自由”。）（這裡最高的政治組織是抽象的私有財產的組織）。

在我們作這種對比之前，應該更細緻地考察一下本節中這樣一種說法：由於長子繼承制，農民等級的財產，即地產、私有財產，“甚至不為它自己的任性所左右，因為這一等級的成員都負有政治使命，他們不像其他市民一樣有權自由處理自己的全部財產”。

我們已經指出，由於地產的“不可轉讓”，私有財產的社會神經被割斷了。私有財產（地產）不為所有者本身的任性所左右，因為所有者的任性領域已從全人類的領域變成了私有財產的特殊任性的領域，私有財產成了意志的主體，意志則成了私有財產的簡單謂語。在這裡私有財產已經不是任性的特定客體，而任性反倒是私有財產的特定謂語。但是，讓我們把黑格爾本人關於私人權利所說的話拿來同這一點比較一下吧：

第六十五節：“我可以轉讓自己的財產，因為財產是我的，而財產之所以是我的，只是因為我的意志體現在財產中。但是，我之所以能這樣做，只是因為實物按其本性來說是某種外在的東西。”

第六十六节：“因此，那些构成我的人格的最隐秘的财富和我的自我意识的普遍本质的福利，或者更确切些说，实体性的规定，是不可转让的，同时，享受这些福利的权利也永远不会失效。这些规定就是：我的整个人格，我的普遍的意志自由、伦理和宗教。”

因此，在长子继承制中，地产，即纯粹的私有财产，成了不可转让的福利，因而也就成了实体性的规定，这种实体性的规定构成长子继承权享有者等级的“人格的最隐秘的财富和自我意识的普遍本质”，构成这个等级的“整个人格，它的普遍的意志自由、伦理和宗教”。因此，凡是私有财产（地产）不可转让的地方，“普遍的意志自由”（其中也包括对某种外在东西——这里指地产——的自由支配）和伦理（其中包括作为现实精神同时又表现为真正的家法的爱）却可以转让，这是完全合乎逻辑的。私有财产的“不可转让”同时就是普遍的意志自由和伦理的“可以转让”。财产之所以存在，并不是“因为我的意志体现在财产中”，相反地，我的意志之所以存在，是“因为它体现在财产中”。在这里我的意志已经不在支配客体，而是意志本身在受客体的支配。私有财产（也就是私人的任性）在这里表现得最为抽象，极其有限的、毫无伦理精神的、粗野的意志在这里成了政治国家的最高合题，成了任性所实现的最高的异化，成了向人类的怯弱进行的最顽强、最英勇的斗争，因为在这里私有财产的人道化、人格化显示了人类的怯弱，——所有这一切正是长子继承制的伟大之处所造成的浪漫热狂的结果。长子继承制是自身已成为宗教的、只顾自己的、沉醉于自身的独立性和伟大之处的私有财产。长子继承制不能直接转让，同样，它也不受契约的影响。关于从财产向契约的推移黑格尔作了如下的描述：

第七十一节：“作为特定存在的定在，实质上是为他物的存在，从财产是

作为外在物的定在这方面看，财产对于其他外在物以及在它們相互联系的範圍内來說，是必然性和偶然性。但是，财产作为意志的定在，作为他物而存在的東西，只是为了他人的意志而存在。这种意志对意志的关系就是自由賴以獲得定在的特殊的和真正的基础。这是一种中介，有了它，我就不仅可以通過实物和我的主观意志占有财产，而且同样可以通过他人的意志，也就是在共同意志的範圍内占有财产。这种中介構成契約的領域。”

（不是在共同意志的範圍内，而純粹是“通过实物和我的主观意志”来占有财产，这在長子繼承制中已成了国家的法律。）在談私人权利时，黑格尔把私有财产的可以轉讓及其对共同意志的依賴說成它的真正理想性，可是在談到国家权利时，他却頌揚独立的财产的假偉大，說它和“職業的沒有保障、利潤的追逐及财产的可变性、对国家财产的依賴”都正好相反。連私人权利的理想主义都不能忍受，这还算什么国家！私有财产的独立性在私人权利中的意义竟不同于在国家权利中的意义，这还算什么法哲学！

和独立的私有财产这种荒誕無稽的东西相比，職業的沒有保障是凄慘的，追逐利潤是悲壯的（戏剧性的），财产的可变性是真正不幸的（悲剧性的），对国家财产的依賴是合乎倫理的。一句話，在所有这些特質中我們透過私有财产听到了人心的跳动，这就是人对人的依賴。不管这种依賴的本性本身如何，同那种仅仅由于自己不受制于社会而受制于土地就認為自己已經获得自由的奴隶比起来，它是有人情味的。这种意志的自由就在于这种意志的空虛，在于它除了私有财产外沒有任何其他的內容。

如果用新眼光来解釋旧世界觀，如果硬說某种事物（在这里是私有财产）具有双重意义，一重意义在抽象权利的法庭上，另一重相反的意义在政治国家的天堂中，如果这样，那末，長子繼承制是政治国家改革私有财产的結果这类畸形的規定，就無論如何都不

可避免。

現在我們來談一下上面所指出的那種對比：

第二五七節中說：

“國家是倫理理念的現實……是作為顯示出來的、自知的實體性意志的倫理精神…… 國家直接存在於風俗習慣中，而間接存在於單個人的自我意識……中。同樣，單個人的自我意識由於它具有政治情緒而在國家中，即在它自己的實質中，在它自己活動的目的和成果中，獲得了自己的實體性的自由。”

第二六八節中說：

“政治情緒，即愛國心本身，作為從真理中獲得的信念和已經成為習慣的意向，只是國家中的各種現存制度的結果，因為在國家中實際上存在着合理性，它在根據這些制度所進行的活動中表現出來。——這種政治情緒一般說來就是一種信任（它能轉化為或多或少地發展了的見解），是這樣一種意識：我的實體性的和特殊的利益包含和保存在把我當做單個的人來對待的他物（這裡就是國家）的利益和目的中，因此這個他物對我來說就根本不是他物。我有了這種意識就自由了。”

倫理理念的現實在這裡成了私有財產的宗教。（既然在長子繼承制中私有財產對自己抱着宗教的虔誠，所以宗教在現代就成了地產的不可缺少的謂語，而且所有替長子繼承制作辯護的文章都滿是宗教塗油禮式的詞句。宗教是這種野蠻性所能達到的最高思維形式。）“顯示出來的、自知的實體性意志”變成了一種模糊的意志，它被土地的權力所壓抑並屈從於它所附着的莫測高深的因素。“從真理中獲得的信念”，即“政治情緒”，是基於“自有土地”的信念。“已經成為習慣的”政治“意向”已不再“只是結果等等”，而是一種存在於國家之外的制度。政治情緒已經不再是“信任”，而是一種“信念，是這樣一種意識：我的實體性的和特殊的利益不

依賴于把我当做單个的人来对待的他物(这里指国家)的利益和目的”。这就是我的自由不依賴于国家这样一种意識。

“維護国家的普遍利益等等”是(第二八九节)“行政权”的責任。“全体民众的高度智慧和法律意識”在行政权中找到了归宿(第二九七节)。“老实說”,这个行政权使“各等級成为多余的了”,因为他們[国家的高級官吏]“有等級會議,固然要經常把事情办得很好,就是不要各等級,他們同样能把事情办得很好”(第三〇一节的附釋)。“普遍等級(或者更确切地說,在政府中供职的等級)直接由于它自己的規定,以普遍物为其本質活动的目的。”

但普遍等級、行政权現在又以什么样的姿态出現在我們面前呢?它是以“完全依靠国家”的姿态、以“仰仗于行政权恩寵的財產”的姿态出現的。市民社会也發生了同样的变化,前面已經談到,它在同業公会中获得了自己的倫理性。現在它却以害怕“職業沒有保障等等”、仰仗于“群众的青睞”的那种財產的形式出現。

長子繼承权的享有者所具备的这种貌似特殊的性質究竟是什么呢?不可轉讓的財產所具有的倫理特質究竟是什么呢?就是不可收买。不可收买是最崇高的政治美德,是抽象的美德。但是,在黑格尔所虛構的国家中,不可收买的特質竟是这样奇特,甚至不得不把它說成特殊的政治力量,这种力量的特点,就是它不是政治国家的精神,它在政治国家中不是一种常規,而是一种例外,并且正是作为这种例外而虛構出来的。要收买長子繼承权的享有者,可以用宣布他們的財產独立的办法,而收买他們的目的則是要防止他們被別人收买。根据理念,对国家的依賴和这种依賴感應該是最高的政治自由,——因为感受到这种依賴的是私人,即抽象的不能独立的人,而这种私人反而只有作为公民才能感觉到并且應該

感觉到自己是独立的，——可是从这里却虚構出了独立的私人。“它的财产既不依赖于国家的财产，又和职业没有保障无关，如此等等。”和这种独立的人相对立的，有“产业等级和普遍等级，前者依赖于人们的需要，以供应人们的需要为收入的来源，后者则完全依靠国家”。可见这里存在的是不依赖于国家和市民社会的独立，而这种已经实现了的、脱离二者的抽象（realiter [实际上] 它自己奴隶般地依附于土地）就在立法权中构成国家和市民社会的中介和统一。独立的私有财产，即抽象的私有财产以及与之相适应的私人，是政治国家的最高构成。政治的“独立”被说成“独立的私有财产”和“拥有这种独立的私有财产的人”。我们马上就会看到，“独立”、“不可收买”以及由此而产生的国家情绪 *re vera* [事实上] 究竟怎样。

长子继承的财产是世袭领地，这是不言而喻的。这一点以后再细谈。长子继承制——正如黑格尔在补充中所指出的——是为长子建立的，这一点具有纯粹历史的性质。

第三〇七节：“可见，实体性的等级中的这一部分的权利，一方面固然以家庭的自然原则为基础，但是这一原则同时又通过沉重的牺牲转向政治目的方面，因此，为这一目的所进行的活动就成了这一等级的主要使命，这一等级同样也因此负有从事这类活动的使命，而且他们之所以有权利进行这类活动，只是由于他们的出生，并非取决于选举的偶然性。”

黑格尔没有表明这个实体性的等级的权利在多大程度上以家庭的自然原则为基础，他只不过给这个原则加进了这样一层意思：地产是作为世袭领地而存在的。这并不能证明这一等级在政治上应享有什么权利，而只能证明长子继承权的享有者生来就有地产权。“但是这一原则”，即家庭的自然原则，“同时又通过沉重的牺

牲轉向政治目的方面”。我們已經看到，这里确实是“歪曲了[⊖]家庭的自然原則”，但这种歪曲“决不是为政治目的而付出的沉重的牺牲”，而只是私有财产的实现了的抽象。相反地，由于家庭的自然原則遭到破坏，政治目的也遭到破坏；“因此(?)^①，为这一目的所进行的活动就成了这一等級的主要使命（这难道不是因为私有财产完全独立的緣故嗎？）^②，这一等級同样也因此負有从事这类活动的使命，而且他們之所以有进行这类活动的权利，只是由于他們的出生，并非取决于选举的偶然性。”

所以，在这里参与立法权是一个人天生的权利。于是在这里就出現了天生的立法者、政治国家和它自身的天生的中介。一个人的天生的权利常常受到嘲笑，特别是受到長子繼承权的享有者的嘲笑。可是，硬說什么当高官的权利、行使立法权的权利是特殊門第的人所独享的，这豈不更加可笑嗎？最可笑不过的是，黑格尔用立法者即公民代表的“天生的”使命来对抗“选举的偶然性”所产生的使命。作为市民信任的自覺产物的选举在同政治目的的必然联系方面，似乎和肉体出生的偶然性并不完全不同。黑格尔到处都从他那政治唯灵論的頂峰跌入最粗劣的唯物主义的深淵。在政治国家的頂峰上，据說正是出生使某些个人成为国家最高职务的化身。由于出生，某些个人同国家要职結合在一起，这就跟动物生来就有它的地位、性情、生活方式等等一样。国家在自己的要职中获得了一种动物的现实。自然界会由于受到黑格尔的蔑視而向他报复的。如果說，在黑格尔心目中，物質本身在人的意志之外就等

⊖ 双关語：德文 «verkehren» 有“轉向”的意思，也有“歪曲”的意思。——編者注

① 括弧里的問号是馬克思加的。——譯者注

② 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

于無，那末在这里人的意志在物質之外也只是無。

自然和精神、肉体 and 灵魂的虛假的同一，零星片断的同一，是以化身的形式出現的。出生只是賦予人以个人的存在，首先只是賦予他以生命，使他成为自然的个人；而国家的規定，如立法权等等，則是社会产物，是社会的产兒，而不是自然的个人的产物，正因为这样，所以个人的出生和作为特定的社会地位、特定的社会职能等等的个体化的个人之間存在着直接的同一，直接的吻合，就是一件怪事，一个奇迹。在这种体系中，自然界就像生出眼睛和鼻子一样直接生出王公貴族等等。令人奇怪的是，这种体系居然把具有自我意識的类的产物拿来冒充自然类的直接产物。我生下来就是人，这和社会是否承認無关，可是我生下来就是貴族或国王，这就非得到大家的公認不可。只有公認才能使这个人的出生成为国王的出生；因此，使人成为国王的不是出生，而是大家的公認。如果出生和所有其他的規定都不相同，能直接賦予人一种特定的社会地位，那末这就等于說人的肉体能使人成为某种特定社会职能的承担者。他的肉体成了他的社会权利。在这种体系中，人的形体素質或人体的素質（說得更清楚些就是：肉体的自然的国家成員的素質）竟使特定的即最高的社会地位成为由出生所注定的特定肉体的地位。怪不得貴族要这样夸耀自己的血統自己的家世，一句話，夸耀自己肉体的来源。这当然是紋章学所研究的动物的世界觀。貴族的秘密就是动物学。

关于世襲的長子繼承权必須着重指出以下兩点：

(1) 在这里，固定不变的东西是世襲領地，是地产。它是我們所研究的問題中的永恒的东西，即实体。長子繼承权的享有者、土地占有者实际上是偶性。地产在世代相傳中拟人化了。地产似乎

繼承了作为家庭的不可分离的屬性的長子。土地占有者当中的每一个長子都是繼承的对象,是不可轉讓的地产的財產,是这种地产的意志和活动的命定的实体。主体是物,謂語却是人。意志成了財產的財產。

(2)長子繼承权享有者的政治特質就是他的世襲領地的政治特質,即这种世襲領地所固有的某种政治特質。这样一来,連政治特質也成了地产的財產,成了純自然的土地(自然界)所直接具有的特質。

就第一点而言,可以得出結論說,長子繼承权的享有者是地产的农奴,在他所支配的农奴中所表現出来的只是他本人对自己地产的那种理論关系的实际后果。深刻的德国主觀性到处都成了粗魯的毫無生气的客觀性。

这里必須說明(1)私有財產和遺產的关系,(2)私有財產、遺產和由它們决定的名門望族参加政治統治的特权之間的关系,(3)現實的历史关系,或德国的关系。

我們已經看到,長子繼承制是“独立的私有財產”的抽象。从这里还可以引出第二个結論。在我們一直在研究其結構的政治国家中,独立性就是以不可轉讓的地产为最高表現的私有財產。可見,政治独立不是 ex [从]政治国家的 proprio sinu [本質中]产生出来的,它不是政治国家贈給它的成員的礼物,不是振兴国家的精神;政治国家的成員不是从政治国家的本質中,而是从抽象的私人权利的本質中,从抽象的私有財產中获得自己的独立的。政治独立是私有財產的偶性,而不是政治国家的实体。如我們所看到的,政治国家和政治国家中的立法权,是国家各环节的真正價值和本質的揭穿了的秘密。私有財產在政治国家中所具有的意义是它的

本質的意义,真正的意义;等級差別在政治国家中所具有的意义是等級差別的本質的意义。同样,王权和政府的本質也在“立法权”中暴露出来。正是在这里,在政治国家的領域内,国家的各个环节把自己当做类的本質,当做“类本質”,因为政治国家是它們的普遍規定的領域,是它們的宗教領域。对具体国家的各个不同环节来說,政治国家是反映真实情况的鏡子。

所以,如果“独立的私有財產”在政治国家中,在立法权中具有**政治独立的意义**,那末这种“独立的私有財產”也就是国家的**政治独立**。可見,“独立的私有財產”或“真正的私有財產”不仅是“国家制度的支柱”,而且还是“**国家制度本身**”。难道国家制度的支柱不是国家制度的基础的基础嗎,不是第一性的真正的国家制度嗎?

黑格尔在構思世襲的君主时,大概自己也对“科学的內在發展,即从它的簡單概念到全部內容的推演”感到惊奇,所以發表了以下的見解(第二七九节附釋):

“例如,人格(在开始时,即在直接的权利中,它还是**抽象的**)的基本环节通过自己的主观性的各种形式發展了自身,并且在这里,即在絕對权利中,在国家中,在意志的最具体的客观性中,成了**国家人格**,成了国家的**自我确信**。”

这就是說,在政治国家中显示出:“**抽象的人格**”是最高的政治人格,是整个国家的政治基础。同样,在長子繼承制中,这种抽象人格的权利、它的**客观性**、“**抽象的私有財產**”,也体现为国家的最高客观性,体现为国家的**最高的存在权利**。

国家是世襲的君主,是抽象的人格。这無非是說,国家人格是抽象的,或者国家是抽象人格的国家;羅馬人也完全是根据私人权利的准則来看待君主权利的,換句話說,他們把私人权利看成国家权利的最高准則。

羅馬人是独立自主的私有财产的唯一理論者，德国人是这种私有财产的神秘主义者。

黑格尔把私人权利說成**抽象人格的权利**，或**抽象的权利**。而实际上这种权利也应该看做**权利的抽象**，因而应该看做**抽象人格的虚幻权利**，这就像道德（照黑格尔的解釋）是**抽象主觀性的虚幻存在**一样。黑格尔把权利和道德都看做这一类的抽象，但是他并没有由此得出結論說：国家，即以这些环节为前提的倫理，无非是这些虚幻东西的**社会性**（社会生活）而已。相反地，黑格尔由此得出結論說：这些虚幻东西是这种倫理生活的**从屬环节**。可是，私人权利若不是国家的这些主体的权利，道德若不是国家的这些主体的道德，那它們又是什么呢？或者說得更正确些，私人权利的人格和道德的主体是国家的**人格和主体**。黑格尔由于自己对道德的看法曾屡次受到責难。可是他只不过是描述了現代国家和現代私人权利的道德而已。批評黑格尔的人想使道德进一步和国家分离，使道德进一步得到解放。他們这样做証明了什么呢？只是証明現代国家和道德分离是合乎道德的，道德是非国家的，而国家也是非道德的。相反地，黑格尔給現代的道德指出了**真正的地位**，这可以說是他的一大功績，虽然从某种意义（即黑格尔把以这种道德为前提的国家拿来冒充实在的倫理理念）上說是不自覺的功績。

在以**長子繼承制**做保障的国家制度中，**私有财产**是国家政治制度的保障。表現在長子繼承制中，这种保障就是**特殊种类**的私有财产。**長子繼承制**只是**私有财产和政治国家之間**的普遍关系的特殊存在形式。**長子繼承制**是私有财产的政治意义，是政治意义即普遍意义下的私有财产。这样一来，国家制度在这里就成了**私有财产的国家制度**。

凡是在我們看到長子繼承制具有**古典**形式的地方（在德意志的各邦人民中），整个国家制度都建立在私有財產的基础上。在那里，私有財產是一个普遍的范疇，是一种普遍的国家联系。就連普遍的职能也时而成为某一同業公会的私有財產，时而成为某一等級的私有財產。

各种类型的商業和工業是各种特殊的同業公会的私有財產。宮廷官职和审判权等等是各个特殊等級的私有財產。各个省是各別的諸侯等等的私有財產。掌管国家大事的权利等是統治者的私有財產。精神是僧侶的私有財產。我履行自己义务的活动是別人的私有財產，同样，我的权利也是特殊的私有財產。主权——这里指民族——是皇帝的私有財產。

人們常常說，在中世紀，权利、自由和社会存在的每一种形式都表現为一种**特权**，一种脱离常规的例外。在这里不能不指出这样一个經驗事实，就是这些特权都以私有財產的形式表現出来。这种吻合的一般的基础是什么呢？就是：**私有財產是特权即例外权的类存在。**

凡是在国王（如法国）侵犯私有財產的独立性的地方，国王总是在侵犯个人財產以前先侵犯同業公会的財產。但是，侵犯同業公会的私有財產，同时也就是侵犯作为同業公会、作为社会联系的私有財產。

在封建制度中正好显示出王权就是私有財產的权力，显示出王权中既隐藏着一般权力的秘密，也隐藏着各个国家集团的权力的秘密。

（君主作为国家权力的代表，体现了国家中的**权力基础**。因此立宪君主極其抽象地表現了立宪国家的理念。他一方面体现着国

家的理念、神聖的国家尊严,并且正是把它体现为君主这个人。同时他又是純粹的虛構,他作为人格和君主,既沒有实际的权力,也沒有实际的活动領域。政治人格和实在人格、形式人格和物質人格、普遍人格和个体人格、人和社会的人之間的分離在这里表现了針鋒相对的矛盾。)

私有財產打上了羅馬人的理智和德国人的溫情的烙印。在这里把同一种制度的这两个發展極端对比一下是会有很大教益的。这会帮助我们解决現在討論的这个政治問題。

其实是羅馬人最先制定了私有財產的权利、抽象权利、私人权利、抽象人格的权利。羅馬的私人权利是私人权利的古典表現。但我们从来没有發現羅馬人像德国人这样把私有財產的权利神秘化。这种权利也从来没有成为国家的权利。

私有財產的权利是 *jus utendi et abutendi* [任意使用和支配的权利],是随心所欲地处理什物的权利。羅馬人的主要兴趣是發展和規定那些作为私有財產的抽象关系的關係。私有財產的真正基础,即占有,是一个事实,是不可解釋的事实,而不是权利。只是由于社会赋予实际占有以法律的規定,实际占有才具有合法占有的性質,才具有私有財產的性質。

而羅馬人的政治制度和私有財產之間的联系則是这样的:

(1)就像在一切古代民族中一样,人(作为奴隶)是私有財產的对象。

这决不是羅馬所特有的事情。

(2)战敗国被当做私有財產来看待,对它們行使 *jus utendi et abutendi* [任意使用和支配的权利]。

(3)在羅馬的历史上發生过穷人和富人(貴族和平民)等等之

間的斗争。

但是，羅馬人也和一切古代民族一样，他們的整个私有财产对于大众說来是**公共财产**：它在太平时期或者用来宣揚共和国的声势，或者用来举办**奢侈性的公益設施**（澡堂等等）。

在那里，用来解釋奴隶制的方式是把奴隶制說成**战争的权利**、**占領的权利**：人們由于自己的政治存在被消灭，所以成为奴隶。

在这里，我們特別指出羅馬人不同于德国人的三个特征：

（1）皇帝的权力不是私有财产的权力，而是**經驗意志本身的主权**，这种主权决不是把私有财产看做自己和自己的臣民之間的紐帶，相反地，是像支配其他一切社会财富一样任意地支配私有财产。因此，皇帝的权力只不过在**事实上是世襲的**而已。虽然私有财产的权利即私人权利是在帝王时期达到最高度的發展，但这种私有财产的發展應該說是政治腐敗的結果，并非政治腐敗是私有财产的权利發展的結果。况且在羅馬，处于瓦解过程中的国家权利正好是在私人权利最發达的时候被廢除的。德国的情形却正好相反。

（2）在羅馬，国家官职从来不是世襲的，就是說，私有财产不是占統治地位的国家范疇。

（3）和德国的長子繼承制等等相反，在羅馬，立遺囑的自由是私有财产的結果。最后这一个对立包含了私有财产發展的羅馬型和德国型之間的全部差別。

（在長子繼承制中，私有财产是对国家官职的关系这一事实竟使国家的存在成了直接的私有财产即**地產**的屬性、偶性。这样一来，国家就在自己的頂峰上表现为私有财产，其实在这里本来应当是私有财产成为国家财产。黑格尔不是使私有财产成为公民的一

种特質，而是使公民的身分、国家存在和国家情緒成为私有财产的一种特質。）

第三〇八节：“構成等級要素的另一部分的是市民社会的不稳定的一面，这一部分只能通过議員来發表政見，这从表面看来似乎是由于它的成員众多，而實質上則是它的使命和職業的性質造成的。由于这些議員是市民社会派出来的，所以就直接得出这样一个結論：市民社会在派議員时是以它的**本来面目出現的**，就是說，它不是一群原子式地分散的單个人，不是仅仅为了完成單一的和临时的活动才一时凑合起来而事后則沒有任何进一步的联系的人們，相反地，它是一个分为許多有組織的协会、自治团体、同業公会的整体，这些团体因此才获得政治联系。正如第一等級有权不依靠选举而出面（第三〇七节）一样，这一等級也**有权**派出受君主召唤的議員，因此等級和等級會議的存在就获得了合法的特殊的保障。”

在这里，我們又發現了市民社会和各等級中的一个新的对立，在它們中發現了**不稳定的部分**，因而也發現了稳定的部分（它的基础是地产）。有人曾經說这种对立也是空間和时间等等的对立，是保守和进步等等的对立。关于这点可参看前面一节。可是，黑格尔借助同業公会等等使社会的这个**不稳定的部分**也变成稳定的了。

第二种对立就是：黑格尔剛剛在前面論述过的等級要素的第一部分，即**長子繼承权的享有者**，本身就已經是立法者，立法权是他們的經驗人格的屬性，所以他們并不是誰的議員，而只是他們自己。而第二等級則需选举議員。

黑格尔举出兩点理由来証明市民社会的这个**不稳定部分**只有通过議員才能参加政治国家，参与立法权。第一个理由就是社会成員**众多**，这个理由就連他自己也認為是表面的，所以我們再提出这一点就是多此一举了。

然而，**最主要的理由**却是“它的使命和職業的性質”。“政治活

动”和“政治职务”是同“它的使命和职业的性质”毫不相容的。

黑格尔又弹起了他的老调，说什么这些等级是“市民社会的議員”，市民社会“在派議員时……”应当“是以它的本来面目出现的”。事情恰恰相反，市民社会在派議員时应当不以它的本来面目出现，因为它是非政治性的社会，而在这里却要完成一个政治活动，并且要当做它的本质的、从它本身产生出来的活动去完成。因此，市民社会就是“一群原子式地分散的單个人”，“是仅仅为了完成單一的和临时的活动才一时凑合起来而事后則沒有任何进一步的联系的人們”。第一、市民社会的政治活动是單一的和临时的，所以在实现时也只能像它本身那样。在进行这种活动时政治社会是狂飈突起，是曇花一現，而这种活动也必須这样表现。第二、市民社会在物質上(只是作为由选举分离出来的第二个社会)脱离了自己的市民现实，并且不以它的本来面目出现，黑格尔对于这种情况絲毫不感到惊讶，甚至还把它說成必然的現象。現在他怎么又能在形式上推翻这一点呢？

黑格尔認為，由于社会通过自己的同業公会等等来选举議員，所以“它那些有組織的协会等等……因此才获得政治联系”。但是，这些协会或者是获得不屬於自己的意义，或者是它們的联系本身就是政治联系，因而根本用不着像黑格尔在上面所証明的那样再“获得”政治的性质；相反地，倒是“政治”从这种联系中得到自己的联系。黑格尔只把等級要素的这一部分称为“議員”，这样他就無意中把兩院(在它們真正具有黑格尔所指出那种相互关系的地方)的本質都說明了。众議院和貴族院(或者不管它們叫做什么)在这里不是同一原則的不同的体现，而是屬於兩種根本不同的原則和社会秩序。在这里，众議院是市民社会的現代政治組織，貴族院是

市民社会的等級政治組織。貴族院和众議院在这里分別作为市民社会的等級代表机关和政治代表机关而相互对立，一个是市民社会的現存的等級原則，另一个是市民社会的抽象政治存在的實現。因此很明显，众議院不能充当各等級、各同業公会等等的代表机关，因为它代表的恰好不是市民社会的等級存在，而是市民社会的政治存在。同样显而易见，在貴族院議事的只是市民社会的等級部分，即“独立自主的地产”、世襲貴族，因为后者不是其他各个等級中的一个等級，而正是它實現了市民社会的等級原則，即真正的社会原則，亦即政治原則。世襲貴族是名副其实的等級。这样，市民社会就以等級院为自己的中世紀存在的代表，以众議院为自己的政治（現代）存在的代表。和中世紀比較起来，这里的进步只不过是等級政治降低到了同公民政治并存的一个特殊的政治領域而已。因此，摆在黑格尔眼前的經驗的政治組織（英国）所具有的意义，就和他硬加給它的那种意义完全不同。

法国的宪法在这方面也是一个进步。这个进步就是，它使貴族院的作用等于零，而君主立宪制原則（如黑格尔所力圖加以發展的那樣）範圍內的这一个院，按其本性說来也只能等于零，只能是国王和市民社会或立法权之間協調一致的幌子，或者是政治国家和它本身協調一致的幌子，即一种特殊的因而又帶有矛盾的存在。

法国人在他們的宪法中保留了貴族的終身地位，以表示貴族既不依靠政府的任命，也不依靠人民的选举。但是他們廢除了这种独立性的中世紀的表現形式——世襲制。法国的进步在于，貴族院也不是从真正的市民社会中产生，而是撇开市民社会而建立起来的。法国人听任現存的政治国家、国王去进行貴族的选举，而不用任何市民的特質来加以限制。根据这部宪法，具有貴族身分

的人構成**市民社会中的真正純粹的政治等級**，構成从**政治国家**的抽象所产生的等級。但这个等級与其說是拥有特殊权利的**真正等級**，还不如說是**政治上的裝飾品**。复辟时代的貴族院是一种余孽，七月革命以后的貴族院則是君主立宪制的**真正的杰作**。

既然在我們这个时代国家理念只能表现为“**純政治国家**”的**抽象**或**市民社会脱离自身、脱离自己的现实状况的抽象**，那就必須承認法国人的功績，因为他們确立了并且創建了这种**抽象的现实**，从而确立了**政治原則**。使法国人受到責难的这种抽象，正是重新恢复起来的（虽然还帶有对立，但是是必不可免的对立）**国家情緒**的现实結果和产物。因此，法国人的功績就在于他們建立了作为政治国家的**特殊产物**的貴族院，或者說他們使**特殊形式的政治原則**成了起决定作用的和行之有效的原則。

黑格尔还指出，由于他所拟制的議員选举法，即由于“**同業公会等等有权派出議員**”，“因此等級和等級會議的存在就获得了合法的特殊的保障”。于是等級會議存在的保障、它們的**真正的原始的存在**就成了同業公会等等的**特权**。这样一来，黑格尔就彻底陷入了中世紀的觀點并且完全抛弃了他那“作为国家本身的領域、作为自在自为的普遍物的政治国家的抽象”。

在現代的意义上，**等級會議的存在就是市民社会的政治存在**，是它的政治存在的**保障**。所以怀疑等級會議的存在就是怀疑**国家的存在**。黑格尔在前面認為“国家情緒”、立法权的本質在“独立的私有财产”中获得自己的保障，同样，他現在又說这种“国家情緒”的存在在“同業公会的特权”中获得自己的保障。

但是正好相反，这种等級要素是市民社会的**政治特权**或市民社会成为**政治社会的特权**。因此，这一要素無論在什么地方都不

能成为这一社会的特殊的市民存在形式的特权；它更不能在这种存在中获得自己的保障，因为相反地，正是等級要素自己应当成为一种普遍的保障。

可見黑格尔到处都降到这样一种地步：在他的描述中，“政治国家”不是社会存在的最高的自在自为的现实，而是和他物有关并依存于他物的从屬的现实。在黑格尔的描述中，政治国家对其他領域說来不是真正的存在，相反地，它本身还必須在其他領域中寻求自己的真正的存在。黑格尔的政治国家到处都需要它以外的各領域的保障。它不是被實現了的力量。它是由各种支柱支撑着的無力量的东西，它代表的不是統治这些支柱的权力，而是这些支柱本身的权力。这些支柱集中了国家的全部大权。

至高無上的存在本身的实存既需要外部的保障，又必須是这种外部保障的普遍存在，因而又必須是这种保障的真正保障，这样一种至高無上的存在究竟是什么呢？黑格尔在考察立法权的时候总是从哲学观点降低到另一种观点，即不从对象和自身的关系来考察对象的观点。

既然各等級的存在需要保障，那末它們所具有的国家存在就不是真实的，而只是虛假的。在立宪国家中，法律就是各等級存在的保障。因此，各等級的存在是經法律確認的存在，这种存在依赖于国家的普遍本質，而不管个别同業公会、社会团体有力还是無力，所以它是国家的社会团体的现实。（按照黑格尔的推論，同業公会等等这些市民社会的特殊領域本来只是在这里才能获得自己的普遍存在；但是黑格尔却早就把这种普遍存在看做特权，看做这些特殊物的存在了。）

作为同業公会等等的权利的政治权利同作为政治权利、作为

国家权利、公民权利的政治权利有着尖锐的矛盾，因为这种权利不应当是作为特殊存在的这种存在的权利，不应当是作为这种特殊存在的权利。

在谈到使市民社会成为政治委员会的政治活动即选举这一范畴以前，我们再把这一节附释中的几句话拿来考察一下。

“有人说，一切人都应当单独参与一般国家事务的讨论和决定，因为一切人都是国家的成员，国家的事务就是一切人的事务，一切人都**有权**以自己的知识和意志去影响这些事务。这一看法是想给国家机体灌输**没有任何合理形式**（可是只有这种形式才能使国家成为机体）的**民主因素**，它之所以这样引诱人，是因为它死抱住每一个人都是国家成员这种**抽象的规定**；而肤浅的思维就正是抓住抽象概念不放的。”

首先，最突出的一点就是黑格尔把“每一个人都是国家成员”这一规定叫做“**抽象的规定**”，尽管按照黑格尔的理念本身，按照他本身的意图，这种规定却是法律人格即国家成员的至高无上的最具体的社会规定。死抱住“每一个人都是国家成员这种规定”并根据这种规定来看待个人，这还不算是“抓住抽象概念不放的肤浅的思维”。应在“每一个人都是国家成员这种规定”是“**抽象的**”规定这方面负责的决不是这种思维，而是黑格尔的体系和实际的现存状况，因为它们以现实生活脱离国家生活为前提，把政治特质变成了国家真正成员的“**抽象规定**”。

在黑格尔看来，**一切人都直接参与一般国家事务的讨论和决定**，这是给“国家机体”灌输“**没有任何合理形式**（可是只有这种形式才能使国家成为机体）的**民主因素**”，这就是说，黑格尔认为民主因素只有作为**形式上的因素**才能灌输到国家机体中去，因为国家机体无非是国家的形式主义而已。其实恰巧相反，民主因素应当

成为在**整个国家机体**中創立自己的**合理形式**的现实因素。如果这一因素作为“**特殊的**”因素列入国家机体或国家形式主义，那末它的存在的“**合理形式**”就应理解为馴順和迁就，理解为使这种因素不能显示其本質所具有的特征的那种形式，換句話說，在这种情况下，民主因素只是作为**形式上的原則**列入国家机体。

我們已經指出，黑格尔只是發展了**国家形式主义**。在黑格尔看来，本来的物質原則是**理念**，是被看做主体的国家所具有的抽象的邏輯形式，是本身不包含任何消極因素、任何物質因素的絕對理念。对于这种理念的抽象說来，现实的經驗的国家形式主义的一切規定就是**內容**，而现实的內容倒因此成了無定形的無机的物質（现实的人、现实的社会等等就是这样）。

黑格尔認為，等級要素的本質就在于“**經驗普遍性**”在这种要素中成了自在自为的普遍物的主体。这难道不是說国家的事务“**就是一切人的事务**，一切人都有权以自己的知識和意志去影响这些事务”嗎？难道等級代表制不正应当是“**这种权利的实现**”嗎？“**一切人**”都想“**实现**”自己的这种权利，这难道值得大惊小怪嗎？

“有人說，**一切人**都应当單独参与一般国家事务的討論和決定。”

如果指的是真正合理的国家，那末可以这样回答：“**不是一切人都应当單独参与一般国家事务的討論和決定**”，因为“**單个的人**”是作为“**一切人**”，即在社会的範圍內并作为社会成員来参与一般**国家事务**的討論和決定的。不是一切人都單独参加，而是單个的人作为一切人来参加。

黑格尔給自己提出了一个二难推論：或者是**市民社会**（多数人、群众）通过議員来参与一般国家事务的討論和決定，或者是一

切人都以單个人的身分来做这件事。这不是黑格尔在下面力圖表明的那种本質的对立,而只是存在的对立,并且还是最表面的存在的对立,即数字的对立;然而連黑格尔自己也称之为“表面”理由的那种理由,即成員众多,却被提出来作为反对一切人都应当直接参与国家事务的决定性的理由。市民社会究竟应该以哪种方式参与立法权,是通过議員来参与呢,还是“一切人”都直接“单独”参与,这个问题本身仍然属于政治国家的抽象这一范围,或者说属于抽象的政治国家的范围。这是一个抽象的政治问题。

正像黑格尔本人所证明的那样,在两种情况下我们都看到“經驗普遍性”的政治意义。

对立的固有形式是这样的:在这里或者是單个的人作为全体而行动,或者是單个的人作为少数人即作为非全体而行动。在两种情况之下“全体”这一概念都只表示表面的多数或單个人的表面的总和。这种普遍性不是單个的人所具有的本質的、精神的、真正的特質。它不是使單个人失去抽象單一性的規定的东西;它只是完全由單一性構成的数字。一个个体、許多个体、一切个体——一个、許多、一切,——这些規定中没有一个規定能改变主体的即單一性的本質。

“一切人”都应当“单独”“参与一般国家事务的討論和决定”,这意思就是:“一切人”都应该不作为全体,而作为“單个的”人去参加。

这个问题在兩方面都帶有內部矛盾。

一般国家事务就是国家的事务,是作为现实事务的国家。討論和决定就等于有效地肯定国家是现实事务。因此,国家的全体成員同国家的关系就是他們自己同自己的现实事务的关系,这一

点似乎是不言而喻的。国家成員这一概念就已经有了这样的含义：他們是国家的成員，是国家的一部分，国家把他們作为自己的一部分包括在本身中。他們既然是国家的一部分，那末他們的社会存在自然就是他們实际参加了国家。不只是他們参与国家大事，而且国家也参与他們的事情。要成为某种东西的有意識的部分，就要有意識地去掌握它的某一部分，有意識地参加这一部分。沒有这种意識，国家的成員就無异于动物。

在談到“一般国家事务”的时候，每每会造成一种假象，似乎“一般事务”和“国家”是兩回事。其实，国家也就是“一般事务”，因而它 realiter [实际上]就是“一般国家事务”。

因此，参与一般国家事务和参加国家是一回事。因此，說国家的成員、国家的一部分参加国家，并且这种参加只能表现为討論和决定或类似的形式，因而国家的每一成員都参与一般国家事务的討論和决定（如果这些职能指的是真正参加国家的职能），这是同义反复。因此，如果談的是真正的国家成員，那就不能把这种参加說成一种理所当然的事情。否則談的就必定是那些应当和希望成为国家成員然而实际上并不是国家成員的主体。

另一方面，如果談的是一定的事务，是單一的国家活动，那末依然非常明显，不是一切人都單独去进行这种活动。否則每一个單个的人都成了真正的社会，而社会就成为多余的了。單个的人不得不同时去做一切事情，可是社会使他为別人工作，使別人也为他工作。

是不是一切人都应当單独“参与一般国家事务的討論和决定”，这个問題只有在把政治国家和市民社会割裂开来的基础上才会产生。

我們已經看到，国家只是作为政治国家而存在。政治国家的整体是立法权。所以参与立法权就是参加政治国家，就是表明和实现自己作为政治国家的成员、作为国家成员的存在。因此，一切人都希望单独参与立法权无非就是一切人都希望成为真正的（积极的）国家成员，希望获得政治存在，或者说，希望表明和积极确定自己的存在是政治的存在。其次，我们看到，等级要素是作为立法权的市民社会，是市民社会的政治存在。因此，市民社会力图让所有群众，尽可能地让全体都参与立法权，现实的市民社会力图代替立法权的虚构的市民社会，这不外是市民社会力图获得政治存在，或者使政治存在成为它的现实存在。市民社会力图变为政治社会，或者市民社会力图使政治社会变为现实社会，这是表明市民社会力图尽可能普遍地参与立法权。

数字在这里并不是没有意义的。如果等级要素的增加是敌对阵营（我們已經看到立法权的各个不同要素是作为敌对阵营而相互对立的）之一在体力上和智力上的增强，那末与此相反，提出一切人都必须单独成为立法权的成员还是必须通过议员来出面的问题，就等于根据代表制的原则、根据在君主立宪制中得到实现的政治国家的基本观念，把代表制原则作为问题提出来。（1）政治国家的抽象本身包含着立法权是政治国家的整体这一观念。既然这种活动是市民社会的唯一的政治活动，那末一切人全都应当并且希望参加这种活动。（2）一切都是单个的人。在等级要素中，立法活动不是被看做社会活动，不是被看做社会性的职能，相反地，是被看做唯一能使单个的人参与现实的和有意识的社会职能即政治职能的活动。在这里，立法权不是由社会产生并成为社会职能的东西，而只是社会所构成的形式。立法权的这种构成要求市民

社会的一切成員都承認自己是單个的人；他們在实际上也正是作为單个的人而彼此对立的。他們是“国家成員”这一規定是他們的“抽象的規定”，是沒有在他們的生活現實中获得實現的規定。

二者必居其一：或者是政治国家脫离市民社会，如果这样，就不是一切人都能單獨参加国家生活。政治国家是一个脫离市民社会的組織。一方面，假如一切人都成了立法者，那末市民社会就自行消灭了。另一方面，和市民社会相对立的政治国家只有在符合自己的尺度的形式之下，才能容忍市民社会的存在。換句話說，市民社会通过議員来参加政治国家，这正是它們互相分离的表現，并且也只是二元論的統一的表現。

或者恰好相反，市民社会就是現實的政治社会。如果这样，提出那种仅仅在政治国家是从市民社会中分离出来的領域这一观念的基础上产生的要求，即提出那种只是在关于政治国家的神学观念的基础上形成的要求，那是荒誕無稽的。在这种情况下，立法权作为代表权机关就完全失去了它的意义。我們說立法权是代表机关，这就是說，一切职能都具有代表性質；这就是說，例如鞋匠是我的代表，就因为他能滿足某种社会需要；这就是說，作为类活动的一切特定的社会活动都只代表类，即我固有的本質中的某种規定；这就是說，每个人都是另一个人的代表，——在这里，他之所以起代表的作用，原因不在于他代表了其他的某种东西，而在于他是他自己并且他在做自己所做的事情。

“立法”权之所以是人們追求的对象，并不是由于它的内容，而是由于它的形式上的政治意义。例如，对人民來說行政权本身应当比立法的形而上学的国家职能具有更大的吸引力。立法的职能是一种不表现为实践力量而表现为理論力量的意志。在这里意志

不应代替法律，它的作用恰恰在于发现和拟定真正的法律。

立法权具有双重的本性，它既是现实的立法职能，又是代表的、抽象政治的职能，于是这就产生了一个特点，这个特点我们特别是在法国这个政治形式发达的国家中更可以观察得到。

(在行政权中我们总是看到两个环节，即现实的活动和对这种活动所做的政治论证，这种论证表现为另一种以官僚机构为自己的全套组织的现实意识。)

在法国，立法权固有的内容(由于在占统治地位的特殊利益和 *objectum quaestionis* [应该讨论的问题] 之间没有发现严重的冲突)完全被 *à part* [孤立地] 看做一种次要的东西。任何问题都只有当它成为政治问题的时候，才会受到重视，这就是说，或者是在它可能同内阁问题相关联，从而同立法权支配行政权的问题相关联的时候，或者是在事情无论如何总涉及与政治形式主义相联系的权利的时候，才会受到重视。造成这种现象的原因是什么呢？原因就是立法权同时又是市民社会的政治存在的代表机关；原因就是任何问题的政治本质全在于它对政治国家的各种权力的关系；最后，原因就是立法权代表政治意识，而政治意识只有在它和行政权发生冲突时才会显露出自己的政治性质。这里有一个非常重要的要求，就是任何的社会需要、法律等等都应当从政治上考察，即从整个国家的观点、从该问题的社会意义上来考察。在政治抽象的国家中，这种要求就表现为社会需要或法律被赋予一种形式的、同自己的现实内容以外的其他力量(内容)相对抗的意义。这并不是法国人所创造的抽象，而是现实国家只作为上述国家政治形式主义而存在这一情况所造成的必然结果。代表机关中的反对派是代表机关的 *κατ' ἐξοχήν* [道地的] 政治的存在。但是在这种

代表制度的內部提出這個問題的角度同黑格尔提問題的角度是完全不同的。這裡的問題並不在於市民社會應該通過自己的議員來參與立法權，還是全體成員都應該單獨地直接參加立法權。這裡的問題在於擴大選舉權，即擴大選舉權和被選舉權，以便使選舉權儘可能普遍化。無論在法國或在英國，圍繞着政治改革進行的爭論的焦點就在這裡。

如果一開始就從對王權或對行政權的關係中去考察選舉，那末這種考察就不會符合哲學觀點，即不符合選舉所特有的本質。選舉是真正的市民社會對立法權的市民社會、對代表要素的真正關係。換句話說，選舉是市民社會對政治國家的直接的、不是單純想像的而是實際存在的關係。因此顯而易見：選舉構成了真正市民社會的最重要的政治利益。由於有了無限制的選舉權和被選舉權，市民社會第一次真正上升到脫離自我的抽象，上升到作為自己的真正的、普遍的、本質的存在的政治存在。但是，這種抽象的完成同時也就是它的消滅。市民社會確認自己的政治存在是自己的真正存在，這就使得不同於自己的政治存在的市民存在成了非本質的存在；而互相分離的各環節中有一個環節脫落，和它對立的另一個環節也就隨之脫落。因此，選舉制的改革就是在抽象的政治國家的範圍內要求取消這個國家，但同時也取消市民社會。

稍後，我們將看到以另一種形式出現的，即從利益方面提出來的選舉制改革的問題。同樣，我們稍後也要談談由立法權的雙重規定（一方面，議員是市民社會的全權代表，另一方面，他們相反地又表現出這一社會的政治存在，即國家政治形式主義內部的某種特殊存在）所產生的其他衝突。

我們暫且回過來看看這一節的附釋；

“合乎理性的观察即理念的意識是具体的，所以它符合真正实践的意义，而这种实践的意义本身不外是合乎理性的意义，即理念的意义。具体的国家是分为各种特殊集团的整体；国家的成員是这种等級的成員；他只有具备这种客观规定才能在国家中受到重视。”

关于这一点，应该说的都已经说过了。

“他(国家成員)^①的普遍规定都包含着双重的因素。国家的成員是私人，而作为能思想的人，他又是普遍物的意識和意志。但是这种意識和意志只有在充满了特殊性(而这种特殊性就是特殊的等級及其规定)的时候，才不是空虚的，而是充实的和真正有生气的。换句话说，个人是类，但是他只有作为最近的类才具有自己内在的普遍的现实性。”

黑格尔在这里所谈的一切都是对的，不过要除去下面两点：(1)他把特殊等級和它的规定混为一谈，(2)这种规定(种，最近的类)也应该现实地、不仅自在而且自为地被看做普遍类的种，被看做普遍类的特殊性。事实上，在那个被黑格尔描述成意識到自我的倫理精神的定在的国家中，倫理精神只是自在地，仅仅根据普遍理念才是规定者，但是黑格尔对这点已经很满意了。他不讓社会成为真正起决定作用的本原，因为这就需要现实的主体，而他却只利用抽象的想像的主体。

第三〇九节：“既然选派議員是为了要議員們商討和决定普遍事务，所以选派議員的意义是：由于信任，这些能比选派者更好地理解普遍事务的个人才被推选出来；并且他們不会为某一个自治团体或同業公会的特殊利益而反对普遍利益，而会在實質上维护这种普遍利益。因此，他們对选举人的关系不是受一定的指令約束的代理人的关系，并且这些議員的會議按其规定來說应该是有生气的，議員們可以在这里互通情况，彼此說服，并共同商討問題。”

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

議員(1)不应当是“受一定的指令約束的代理人”，因為他們不會“為某一個自治團體或同業公會的**特殊利益**而反對**普遍利益**，而會在實質上維護這種普遍利益”。黑格爾開頭把代表設想為同業公會等等的代表，為的是以後再把代表不應當維護同業公會等等的**特殊利益**這一政治規定提出來。這樣，他就破壞了他自己的規定，因為他把議員是代表這一本質規定和議員的同業公會的**存在**完全割裂開來。這樣他也就把同業公會和它本身，把同業公會和它的實際內容割裂開來，因為同業公會不應該根據自己的觀點而應該根據國家的觀點來選舉代表，就是說，它在選舉議員時不應該作為同業公會而存在。因此，黑格爾在同業公會的物質規定中承認了他在同業公會的形式規定中所歪曲了的東西，即在市民社會的政治活動中實現出來的市民社會脫離自我的抽象，可是市民社會的政治存在本來就正是這種抽象。黑格爾把選派議員是為了實現“普遍事務”這一點當做理由提了出來；可是同業公會却並不是普遍事務的體現。

(2)黑格爾硬說，“選派議員的意義是：由於信任，這些能比選派者更好地理解普遍事務的個人才被推選出來”，由此又得出一個結論：議員對選舉人的關係不是“代理人”的關係。

所謂議員“不僅”理解而且“更好地”理解普遍事務，這一點黑格爾只能用詭辯的方法來證明。除非選派者有可能加以選擇；或者親自討論和決定這些共同事務，或者為此選派一定的人員，就是說，除非選派議員即代表制不是市民社會的立法權的本質環節，否則就不可能得出這個結論；可是前面已經說過，這個環節在黑格爾所虛構的國家中正是立法權所特有的本質。

這個例子很能說明問題，它表明黑格爾怎樣有意無意地撇開

具有自己特征的研究对象，怎样給具有局限性的对象加上同这种局限性相反的意义。

黑格尔直到最后才提出了真正的理由。市民社会的議員組成“會議”，而且只有这种會議才是市民社会的真正的政治存在和意志。政治国家和市民社会的分离表现为議員和議員选派者的分离。社会只从本身中选派那些为自己的政治存在所必需的分子。

在这里矛盾是双重的：

(1)在形式上。市民社会的議員所組成的团体并不通过“指令”、委托的形式来和他們的选派者發生联系。在形式上議員是受了全权委托的，但他們一旦真正被賦予全权，他們就不再是全权代表了。他們應該是議員，但他們却并不是議員。

(2)在物質上。至于利益方面，留待以后再談。在这里情形正好相反。議員被委任为普遍利益的代表，但实际上他們却是特殊利益的代表。

值得注意的是，黑格尔在这里把信任看做选派的实体，看做选派者和議員之間的实体性的关系。信任是个人之間的关系。接着在补充中又談到了这一点：

“代表制的基础是信任，但是信任并不等于要本人亲自投票。按多数票表决也和只有本人亲自参加表决通过的決議本人才必須执行的原則相矛盾。我們信任某人，是因为我們認為他会高度理智地、心地純潔地把我們的事务看成他自己的事务。”

第三一〇节：“由于独立的财产已經在等級的第一部分中求得自己的权利，所以在以市民社会的变动不定的成分为基础的第二部分那里，保障代表們具有符合这一目的的品质和情緒的，主要是他們在官府和国家的职位上实际管理事务时所获得的和受过实践檢驗的情緒、技能和关于国家和市民社会的設施和利益的知識，以及因此而發展起来并經過鍛煉的官府和国家的智

能。”

黑格尔先前虛構了第一議院，即獨立私人財產的議院，對於國王和行政權來說，這個議院應該保障反對第二議院這一經驗普遍性的政治存在的情緒，而現在黑格尔却又在要求某種應該維護第二議院本身情緒等等的新保障。

最初，信任（選派者提供的保證）是對議員的保證。而現在這種信任本身又需要自己的誠意做保證。

黑格尔很想把第二議院變為國家退職官員的議院。他不僅要求有“國家的智能”，而且要求有“官府的”即官僚機構的智能。

事實上他是要求立法權在實際上變成管理權。他表示這種意思的方式是他兩次要求有官僚機構：一次要求代表國王的官僚機構，另一次要求代表人民的官僚機構。

如果說在立憲國家中官吏也能當議員，那只是因為這些官吏完全是從等級，即從市民特質中抽象出來的，而公民特質的抽象又非常普遍。

不過，黑格尔忘了他曾經從同業公會中引出了代表制并把同業公會和行政權直接對立起來。他竟這樣健忘，——他在下一節又把這一點忘了，——居然在同業公會的議員和等級的議員之間弄出本質的差別來了。

這一節的附釋中說：

“向所謂人民方面要求這種保障時，關於自己的主觀意見總認為這種要求是多餘的，甚至也許是侮辱性的。但是國家用來作為自己的規定的是某種客觀的東西，而不是主觀的意見及其自信；對國家說來，個人只可能是他身上那種能夠客觀地加以認識和考驗的東西，國家應該特別加以注意的正是等級要素第二部分的這個方面，因為這一部分的根源是在以特殊物為目的的利益

和职业方面，这里正是偶然性、变化性和任性的表现场所。”

黑格尔在这里所表现出的轻率的不一贯和“官府”的智能简直令人作呕。他在前一节的补充的末尾说：

“选民需要有使他們所派遣的議員执行和实现这一点（即自己的上述任务）^①的保障。”

这种对选民的保障無形中变成了反对选民、反对他們的“自信”的保障。在等級要素中，“經驗普遍性”应该获得“主觀的形式自由这一环节”。“公众意識”应该在等級要素中获得“作为多数人的观点和思想的經驗普遍性”的存在（第三〇一节）。

现在这些“观点和思想”又得預先向政府証明自己是“它的”观点和思想。黑格尔在这里确实十分愚笨地对我們說国家是某种現成的存在物，虽然他現在只不过打算通过等級要素来虛構国家罢了。他把国家說成一种“不考虑主觀的意見及其自信”的具体的主体，在这个主体看来，个人还必须經過“認識”和“考驗”。所差的只是黑格尔还没有要求等級代表通过可敬的政府的考試。黑格尔在这点上几乎达到奴顏婢膝的地步。显然，黑格尔周身都染上了普魯士官場的那种可憐的妄自尊大的惡習，像官僚一样心胸狹隘，在对待“人民的主觀意見”的“自信”时摆出一副趾高气揚的臭架子。他以为在任何地方“国家”和“政府”都是同一个东西。

当然，在現时的国家中，只有“簡單的信任”、“主觀的意見”是不够的。但是在黑格尔虛構出来的国家中，市民社会的政治情緒之所以只是一种意見，正是因为市民社会的政治存在是脱离它自

^① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

己的实际存在的**抽象**，正是因为整个国家不是**政治情緒的客体化**。如果黑格尔想做得前后一貫的話，那他反倒應該尽一切力量把等級要素——按照它的**本質規定**（第三〇一节）——虛構成普遍利益在多数人的思想等等中的**自为的存在**，因而完全不依赖于政治国家的其他前提而独自虛構等級要素。

先前，黑格尔把認為政府怀有惡意等等的想法看做賤民的观点，其实，把認為人民怀有惡意的想法看做賤民的观点，反而有道理得多。同时，黑格尔也沒有权利把他所輕視的理論家“向所謂”国家、向 *soi-disant*〔所謂〕国家、向政府要求保證——保證官僚機構的主張是國家的主張——的做法看做“多余的”或“侮辱性的”。

第三一一节：“議員既然由市民社会选派，这种选派就还有这样一層意思，即議員們熟悉并亲身体驗到市民社会的特殊的需要、困难和利益。按照市民社会的本性，議員是由市民社会中各种同業公会选派出来的（第三〇八节），而且这种簡單的选派方式又不致遭到抽象和原子式觀念的破坏，所以議員的选派就直接實現着上述观点的要求，而选派者的选举不是完全多余的，就是拿意見和任性当兒戏。”

黑格尔首先用“还”字把按“立法权”意义規定的議員的选派（第三〇九、三一〇节）和議員的“由市民社会”选派，即按代表制意义規定的議員的选派联系起来。这个“还”字中所包含的許多令人难以置信的矛盾，都由黑格尔不加思索地說出来了。

照第三〇九节說，議員“不会为某一个自治团体或同業公会的特殊利益而反对普遍利益，而会在**實質上**維護这种普遍利益”。

照第三一一节說，他們的出發点是各同業公会，他們代表这些**特殊的**利益和要求，并且不致为“抽象”所困惑，好像“普遍利益”并不是这种抽象，并不是同样脫离他們的同業公会等等的利益的抽

象似的。

照第三一〇节說，要求議員通过“实际管理事务等等”获得并証明自己具有“官府和国家的智能”。在第三一一节中又要求他們具有同業公会和市民社会的智能。

第三〇九节的补充中說：“代表制的基础是信任”。照第三一一节說，“选举”，即信任的实现、信任的表現和起作用，“不是完全多余的，就是拿意見和任性当兒戏”。

这样，代表制的基础、它的本質，对代表制本身說来“不是完全多余的，就是……”所以，黑格尔是用同一的精神确立了两个絕對矛盾的原理，一个是：代表制的基础是信任，即人对人的信任，另一个是：它的基础不是信任。这是純形式的游戏。

代表的对象并不是特殊利益，而是人和他的公民特質，是普遍利益。从另一方面說，特殊利益是代表的物質，特殊利益的精神是代表的精神。

在我們現在所研究的这一节的附釋中，这些矛盾表現得更加尖銳。代表忽而是人的代表，忽而又特殊利益、特殊物質的代表。

“在社会生活每一特殊的重要部門（如商業、工業等等）的議員中都有切实了解并亲身参加这一部門的个人，这显然是很有意义的；如果主張無定形的不确定的选举，这一重要情况就会被偶然性所支配。但是所有这些部門都和其他部門一样有权选派代表。如果議員被看做代表，那末只是当議員不是个别的人和某种不确定的群众的代表，而是社会生活的某一重要領域的代表，是这一領域的巨大利益的代表的时候，这一点才具有有机的合乎理性的意义。这样看来，代表制的意义就不在于一个人代替另一个人，而在于利益本身真正体現在自己的代表身上，正如代表体现自己的客觀原質一样。

关于許多單个的人所进行的选举，还可以指出一点：特别是在大国里，由

于选民众多，一票的作用無足輕重，所以不可避免地要有人对自己的投票抱**漠不关心的态度**，而且有投票权的人虽然贊揚这种权利并对其推崇备至，但却不去投票。这样一来，这种制度就会造成和它本身的規定相反的結果，而选举就会被少数人、被某一党派所操縱，从而被那种正好应当加以消除的特殊的偶然的利益所操縱。”

第三一二节和第三一三节實質上都已經在前面分析过了，这里就用不着再做專門的研究。因此我們只把它們引在下面：

第三一二节：“等級要素所包含的兩個方面(第三〇五、三〇八节)中的每一方面都会使諮議發生特殊的变化；此外，这些环节中有一个环节在这一領域的内部，同时也就是在現有的要素間，执行中介的特殊职能，由此可見，这个环节也应该获得分立的存在；所以等級會議必須分为**兩院**。”

天哪！

第三一三节：“通过这种分立，不仅能因多次的**審議**而更好地保證各种決定的周密完善，也不仅能消除一时的情緒所造成的偶然性，以及按多数票決定所能造成的偶然性，而且(这正是主要的)在这种分立的情况下，等級要素就不大会采取直接反对政府的立場；如果中介环节也站在第二等級这一边，那末这个等級的意見就更有分量，因为这样一来，它的意見就显得更加公正，而与这种意見相反的意見則被抵銷了。”

DEUTSCH-FRANZÖSISCHE

JAHRBÜCHER

herausgegeben

von

Arnold Ruge und Karl Marx.

1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

**IM BUREAU DER JAHRBÜCHER.
AU BUREAU DES ANNALES.**

RUE VANNEAU, 22.

1844

“德法年鉴”杂志的封面

摘自“德法年鑒”⁹⁴的書信

M 致 R[⊖]

1843年3月于赴D城的拖船上

目前我正在荷蘭旅行。根据这里的和法国的报纸来判断，德国已深深地陷入泥坑，而且一天天地越陷越深。我敢担保，連最缺乏民族自尊心的人也不能不感到这种民族耻辱，即使是在荷蘭，他也会有这样的感觉。一个最寻常的荷蘭人也比一个最偉大的德国人强，因为不管怎样他总算是一个公民。請听听外国人对普魯士政府的評論吧！在这方面意見是出奇地一致，普魯士制度及其明显的本質再也騙不了人了。可見新学派还是多少帶來了一点好处。自由主义肩上的华丽斗篷掉下来了，極其可惡的專制制度已赤裸裸地呈現在全世界的面前。

这也是一种啓示，虽然是用在反面的意义上。这是事实，它至少揭穿了我們空虛的爱国主义和畸形的国家制度，使我們羞愧得無地自容。您会含笑地望着我問道：这样做有什么好处呢？耻辱代替不了革命。可是我認为耻辱本身已經是一种革命；耻辱实际上就是法国革命对1813年曾战胜过它的德国爱国主义的胜利，耻辱就是一种內向的憤怒。如果整个国家真正感到了耻辱，那它就会像一只蜷伏下来的獅子，准备向前扑去。固然，在德国，人們甚

[⊖] 馬克思致盧格。——編者注

至还不感到耻辱,相反地,这些可憐虫还依然算是爱国者。可是除了剛出現的騎士[⊖]的这种可笑的制度外,还有什么制度能同样打消这些可憐虫的爱国主义呢?專制制度拿我們来演的这场喜剧,对它本身說来就像当年悲剧对斯圖亞特王朝和波旁王朝一样危險。就算人們甚至經過一个長时期还不明白这场喜剧究竟是怎么回事,不过無論如何在某种意义上說它已經可以算是革命了。国家是十分严肃的东西,要它演什么滑稽剧是办不到的。滿載傻瓜的船只或許会有一段时间順風而行,但是它是向着不可幸免的命运駛去,这是因为这些傻瓜根本就沒有料想到这一点。这命运就是即將来临的革命。

M 致 R[⊖]

1843年5月于科倫

我亲爱的朋友,您的来信是一支出色的哀曲,一首使人心碎的挽歌,可是它毫無政治內容。任何一个民族都不会陷于絕望的境地,即使它只是由于愚蠢而長期地期望着某种东西,然而在很多年后,总有一天它会突然变得聰明起来,实现它的所有的良好願望。

可是,您畢竟也感染了我。您的題目还没有写完,我想替它加上一个結尾;等这一切都做完后,請你向我伸出手来,讓我們一同来从头做起。讓死人去埋葬和痛哭自己的尸体吧。最先朝气蓬勃地投入新生活的人,他們的命运是令人羨慕的。但願我們的命运也同样如此。

⊖ 弗里德里希-威廉四世。——編者注

⊖ 馬克思致盧格。——編者注

的确，旧世界是属于庸人的。但是我们不必把庸人看做一种人们一看见就要躲避的怪物，相反地，我们应当注视着它。研究一下这位世界之主是值得的。

当然，所谓庸人是世界之主，只不过是说世界上充满了庸人及其伙伴，正如尸体充满了蛆虫一样。因此，庸人社会所需要的只是奴隶，而这些奴隶的主人并不需要自由。虽然，人们认为土地和奴隶的主人优越于其他一切人而称他们为主人，但是他们和他们的奴僕一样，都是庸人。

人是能思想的存在物；自由的人就是共和主义者。而庸人既不願做前者，又不願做后者。那末他们究竟想做什么呢？他们希求些什么呢？

庸人所希求的生存和繁殖（歌德说，谁也超不出这些），也就是动物所希求的；难道竟会有一个德国政治家再加上一句说：人倒是知道他希求这些，而德国人，据说非常审慎，因而除此之外他什么也不希求了。

还必须唤醒这些人的自尊心，即对自由的要求。这种心理已经和希腊人一同离开了世界，而在基督教的统治下则消失在天国的幻境之中。但是，只有这种心理才能使社会重新成为一个人們为了达到崇高目的而团结在一起的同盟，成为一个民主的国家。

那些不感到自己是人的人，就像繁殖出来的奴隶或馬匹一样，完全成了他们主人的附属品。世襲的主人就是这个社会的一切。这个世界是属于他们的。他们认为这个世界就是它现在这个样子，就是它本身所感触到的那个样子。他们认为自己就是他们所知道的那个样子，他们骑在那些只知道做主人的“忠臣良民，并随时准备效劳”而不知道别的使命的政治动物的脖子上。

庸人的世界就是政治动物的世界，既然我們必須承認它的存在，那末我們就只得考慮這種 *status quo* [現狀，現存的秩序]。這種秩序是在許多野蠻的世紀中產生的和形成的，它現在已成為最終的制度出現在我們面前，這種制度的原則就是使世界不成其為人的世界。最完善的庸人世界，我們德國，當然遠遠落在使人復活的法國大革命後面。如果德國的亞里士多德想根據德國的制度寫一本他自己的“政治學”，那末他定會在第一頁上寫道：“人是一種動物，這種動物雖然是社會的，但完全是非政治的”；至於給國家下定義，他並不會比“德意志立憲國家法”一書的作者楚泊菲爾先生做得更好。按後者的定義來說國家是“家族的同盟”，這個同盟——我們來補充說明一下——是由名叫王朝的最高家族世襲的。家族的人口越興旺，人們就越幸福，國家就越大，王朝也就越強盛，所以在專制典型的普魯士，父母生了七個男孩，便能得到五十個帝國塔勒的獎金。

德國人是非常審慎的實在論者，他們的一切願望和高見都超不出他們貧乏的生活範圍。統治他們的人就只考慮到這個事實，此外再也沒有別的了。這些主人也是實在論者，他們沒有任何思維和人的尊嚴；他們是一些平凡的軍官和鄉下的小貴族，但是他們並沒有錯，他們是對的，因為按資格來說，他們完全適宜於支配和統治這個動物世界；統治和支配，在這裡也像在其他地方一樣，都是同一的概念。他們在接受朝拜時，對這些在下面蠕動着的、沒有頭腦的動物掃一眼，這時他們除了想到拿破侖在別列津納河所講的話之外，還會想到什麼呢？據說，拿破侖向他的侍從指着許多掉在別列津納河里快要淹死的人叫道：*Voyez ces crapauds!* [看這些癩蛤蟆！] 這個關於拿破侖的故事十之八九是臆造的，但是它却說

明了实际情况。專制制度的唯一原則就是輕視人類，使人不成其為人，而这个原則比其他很多原則好的地方，就在于它不單是一個原則，而且还是事實。專制君主總把人看得很下賤。他眼看着這些人為了他而淹在庸碌生活的泥沼中，而且还像懶蛤蟆那樣，不時從泥沼中露出头來。假如甚至那些能干大事的人——拿破侖在其王朝狂發作之前就是這樣——也產生了這種見解，那末一個十足平庸的國王在這樣一個現實的環境下又怎麼能夠成為理想家呢？

君主政體的原則總的說來就是輕視人，蔑視人，使人不成其為人；而孟德斯鳩認為君主政體的原則是榮譽，他完全錯了。他竭力在君主政體、專制制度和暴政三者之間找區別，力圖逃出困境；但是這一切都是同一概念的不同說法，它們至多只能指出在同一原則下習慣上有所不同罷了。哪里君主制的原則占優勢，哪里的人就占少數；哪里君主制的原則是天經地義的，哪里就根本沒有人了。像普魯士國王這種從不相信自已扮演的角色已成問題的人為什麼不一意孤行呢？假如他這樣做，那末又會產生什麼樣的結果呢？自相矛盾的意圖嗎？那會毫無結果的。無力的願望嗎？它們倒還是政治現實中唯一的東西。不體面的和難堪的處境嗎？只有一種處境是不體面的和難堪的，那就是退位。只要一意孤行仍然存在，這樣做就是對的。不管這種一意孤行怎樣反復無常、怎樣荒謬和卑鄙，但它還是適合於用來管理那些除了自己國王的專橫外從不知道其他任何法律的人民。我並不是說荒謬的制度以及在國內外失掉尊敬不會引起什麼後果，我不能擔保一船傻瓜的命運；但是我敢肯定說：只要這個顛倒了的世界存在一天，普魯士國王總還是當代的一個人物。

您知道，我非常注意這個人。還在他辦“柏林政治周刊”時，我

对他和他的作用就有好評。他在科尼斯堡行加冕礼这一事实便証实了我的这个推測：目前的問題已成为純粹个人的問題了。他在行加冕礼时便宣称，他的心意和願望就是他的領地——普魯士、他的国家——的未来的国家的根本法律。事实上，在普魯士，国王就是整个制度；在那里，国王是唯一的政治人物。总之，一切制度都由他一个人决定。他所做的或者人家要他做的，他所想的或者人家要他講的，就是普魯士国家所做的和所想的。因此，就憑这位国王能如此坦白地說出这些話也的确該給他記一大功了。

人們曾一度錯誤地希求国王会表示什么样的願望和思想。但是这样做絲毫不能改变下面的事实：庸人是構成君主制的材料，而君主不过是庸人之王而已。只要二者仍然是現在这样，国王就既不可能使他自己也不可能使他的臣民成为自由的人，真正的人。

普魯士国王曾企圖用一套連他父亲都沒有想到过的理論来改变国家制度。这种企圖的命运如何，大家都知道，它完全失败了。失敗的原因非常清楚。既然我們已經淪落到了政治动物世界的水平，那末更进一步的反动也就不可能了。至于要前进，那末只有丢下这个世界的基础，过渡到民主的人类世界。

老国王[⊖]没有什么奢望，他是一个庸人，并且毫不以聰明自居。他觉得，奴僕的国家和統治这个国家所需要的只是安安靜靜、平平淡淡的生活。小国王比較富有朝气，特別向往只受自己心意和理智所制約的君主的無上威权。旧的業已僵化了的奴僕的国家使他感到厭惡。小国王想要使这个国家振奋起来，并且要以自己的願望、感情和思想来徹底地感染这个国家。只要这一層能够实

⊖ 弗里德里希-威廉三世。——編者注

現，他在自己的國家里是可以要求這樣做的。因而出現了他那自由主義的演講和真情的流露。從此統治着他的全體臣民的，就不是那僵化了的法律，而是那充滿了感情的國王的活的心靈。他想使所有的心靈和智慧都為他的衷心願望和早已想就的計劃效勞。結果有一部分人是動起來了，但是其餘的人心裏所想的卻和國王不一樣，那些受國王統治的人，一開口便說要消滅舊的統治。那些曾無恥地宣稱要使人成為人的理想家也講話了；當國王按舊德意志的方式來幻想時，他們認為自己有权按新德意志的方式來發議論。當然，這在普魯士是一件聞所未聞的事情。一瞬間，事物的舊秩序都被顛倒過來了，不但如此，而且沒有心靈的東西也開始變成了人，甚至还出現了些有名字的人，雖然在省議會中是不允許直呼發言人的名字的。但是，舊專制制度的奴僕很快就結束了這種非德意志式的活躍。國王的願望和理想家的心意之間是很容易發生公開衝突的。前者在幻想着充滿了僧侶、騎士和農奴的偉大的過去；而後者只有一個希望，那就是要在我們這裡實現法國大革命所取得的成果，歸根到底也就是說要建立一個共和國，要以自由人們的制度來代替已經死亡的制度。當這場衝突變得很尖銳，很麻煩，而且暴躁的國王也已經非常憤慨的時候，那些以前事事都處理得得心應手的奴僕便來到國王的面前說，國王讓他的臣民找到借口去發表無益的言論，那是不妥當的，因為這樣一來，他們這些奴僕就無法管理那些大聲疾呼的人們了。加之全 Hinterrussen 的皇帝也已開始為 Vorderrussen[⊖] 頭腦中的運動感到不安，因而要求恢復舊日的平靜的秩序。於是人們對於人的權利和義務的一切願望

⊖ 這是一個難譯的雙關語。馬克思諷刺地稱普魯士人（拉丁語是《Borussen》）為《Vorderrussen》；“全 Hinterrussen 的皇帝”是指尼古拉一世。——編者注

和思想又重新遭到了先前那种嫌弃，就是說，人們又回到了旧的僵化了的奴僕国家，在这里，奴隶無声無息地劳动着，而土地和奴隶的占有者則靠有教养的和馴順的奴僕尽量默不作声地統治着。無論是奴隶或主人都不可能說出他們所想說的話；前者不可能說他想成为一个人，后者不可能說在他的領地上不需要人。所以緘默就是摆脱这个僵局的唯一办法。Muta pecora, prona et ventri oboedientia〔垂头丧气，唯命是听，默默無言的牲口〕。

在原有的基础上消灭庸人国家的企圖沒有实现，它的經過情形就是这样，結果它向全世界清清楚楚地証明：專制制度必然具有兽性，并且和人性是不相容的。兽的关系只能靠兽性来維持。現在我已經完成了我們的共同任务，我仔細地考察了庸人及其国家。您不会說我对目前的狀況过于乐观；假如說我对目前的狀況畢竟还没有灰心失望，那只是因为这种絕望的現狀給了我希望。我还不說主人的無能和一切都听天由命的奴僕、臣民的冷漠，虽然这两个因素加在一起就已足以使事情垮台。我只請您注意，庸俗主义的敌人，即一切有思想的和受苦难的人們都已經互相取得了諒解（这在以前是做不到的），甚至那种旧式的臣民的消極繁殖制度也在每日給新人类供应新兵。工商業的制度，人們的私有制和剝削制度正在比人口的繁殖不知快多少倍地引起現今社会內部的分裂，这种分裂，旧制度是無法医治的，因为它根本就不医治，不創造，它只是存在和享乐而已。受难的人在思考，在思考的人又横遭压迫，这些人的存在是必然会使那飽食終日，醉生夢死的庸俗动物世界坐臥不安的。

我們的任务是要揭露旧世界，并为建立一个新世界而積極工作。事件的进程給能思想的人認識自己的狀況的时间愈長，給受

苦难的人进行团結的时间愈多，那末在现今社会里成熟着的果实就会愈甘美。

M 致 R[⊖]

1843年9月于克罗茨納赫

我很高兴，您已經下定决心，不再留恋过去，而着意于未来，着意于新的事業⁹⁵。那末，到巴黎去吧，到这个古老的哲学大学——absit omen!〔但願这不是不祥之兆!〕——和新世界的新首府去吧！必須做的事情一定可以做到。所以我毫不怀疑，一切困难都能克服，困难之大我是完全知道的。

但是，不管这件事情能否成功，月底我一定要到巴黎去，因为这里的空气会把人变成奴隶，我在德国根本看不到一点可以自由活动的余地。

在德国一切都受到了强力的压制，真正的思想混乱的时代来到了，極端愚蠢籠罩了一切，連苏黎世也要服从柏林来的指示了。所以事情愈来愈明显：必須为真正独立思考的人們寻找一个新的集合地点。我深信我們的計劃是符合现实需要的，而现实的需要也一定会得到真正的滿足。因此，只要我們認真地从事，我相信一定会成功。

依我看，內部的困难未必不比外部的障碍更严重。虽然对于“从何处来”这个問題没有什么疑問，但是对于“往何处去”这个問題却很糊塗。姑且不談普遍地存在于各种改革家的观念中的那种混乱状态，就是他們中間的每一个人，也都不得不承認他对未来沒

⊖ 馬克思致盧格。——編者注

有明确的概念。然而，新思潮的优点就恰恰在于我們不想教条式地預料未来，而只是希望在批判旧世界中發現新世界。到目前为止，一切謎語的答案都在哲学家們的写字台里，愚昧的凡俗世界只需張开嘴来接受絕对科学的烤松鷄就得了。現在哲学已經变为世俗的东西了，最确鑿的証明就是哲学意識本身，不但表面上，而且骨子里都卷入了斗争的漩渦。如果我們的任务不是推断未来和宣布一些适合將來任何时候的一劳永逸的决定，那末我們便会更明确地知道，我們現在應該做些什么，我指的就是要对現存的一切进行無情的批判，所謂無情，意义有二，即这种批判不怕自己所作的結論，临到触犯当权者时也不退縮。

所以我不主張我們豎起任何教条主义的旗帜。相反地，我們应当尽量帮助教条主义者認清他們自己的原理的意义。例如**共产主义**就尤其是一种教条的抽象观念，而且我指的还不是某种想像中的和可能存在的共产主义，而是如卡貝、德薩米和魏特林等人所鼓吹的那种实际存在的共产主义。这种共产主义只不过是人道主义原則的特殊表現，它还没有摆脱它的对立面即私有制的存在的影响。所以消灭私有制和这种共产主义絕对不是一回事；除了共产主义外，同时还出現了如傅立叶、蒲魯东等人的别的社会主义學說，这决不是偶然的，而是完全必然的，因为这种共产主义本身只不过是社会主义原則的一种特殊的片面的实现而已。

然而社会主义的原則，整个說来，仍然只是涉及到真正人类实質的**实际存在的**这一方面。我們还应当同样地注意另一方面，即人的理論生活，因而应当把宗教、科学等等当做我們批評的对象。此外，我們还希望影响我們同时代的人，而且是我們同时代的德国人。那末請問，这该怎么着手呢？有兩種情况是無庸怀疑的。首

先是宗教，其次是政治；这两者目前在德国正引起极大的兴趣。不管这两个对象怎样，我们应当把它们作为出发点，而不应当拿任何现成的制度，例如“伊加利亚旅行记”⁹⁶中的制度，来和它们对立。

理性向来就存在，只不过它不是永远以理性的形式出现而已。因此，批评家可以把任何一种形式的理论意识和实践意识作为出发点，并且从现存的现实本身的形式中引出作为它的应有的和最终目的的真正现实。至于谈到现实的生活，那末即使政治国家还没有自觉地充满社会主义的要求，在它的各种现代形式中也包含着理性的要求。而国家还不止于此。它到处意味着理性已经实现。但同时它又到处陷入理想的使命和各种现实的前提的矛盾中。

所以从政治国家自身的这个冲突中到处都可以引出社会的真理。正如宗教是人类理论斗争的目录一样，政治国家是人类实际斗争的目录。可见政治国家在自己的形式范围内 *sub specie rei publicae* [从政治角度] 反映了一切社会斗争，社会需求和社会真理。所以把最特殊的政治问题，例如等级制和代议制之间的区别的问题作为批判的对象，毫不意味着降低 *hauteur des principes* [原则高度]，因为这个问题只不过是用政治的言辞来表明人的统治和私有制的统治之间的区别而已。这就是说，批评家不但能够，而且应该接触这些政治问题（在道地的社会主义者看来这些问题是不值得注意的）。当批评家在指出代议制比等级制优越时，他就接触到了一大批人的实际利益。批评家把代议制从政治形式提高为普遍的形式，并指出这种制度的真正意义，也就使得这些人越出了自己的范围，因为他们的胜利同时也就是他们的末日。

所以，什么也阻碍不了我们把我们的批判和政治的批判结合起来，和这些人的明确的政治立场结合起来，因而也就是把我们的

批判和实际斗争结合起来,并把批判和实际斗争看做同一件事情。在这种情况下,我们就不是以空论家的姿态,手中拿了一套现成的新原理向世界喝道:真理在这里,向它跪拜吧!我们是从世界本身的原理中为世界阐发新原理。我们并不向世界说:“停止斗争吧,你的全部斗争都是无谓之举”,而是给它一个真正的斗争口号。我们只向世界指明它究竟为什么而斗争;而意识则是世界应该具备的东西,不管世界愿意与否。

意识的改革只在于使世界认清本身的意识,使它从迷梦中惊醒过来,向它说明它的行动的意义。我们的全部任务只能是赋予宗教问题和哲学问题以适合于自觉的人的形态,像费尔巴哈在批判宗教时所做的那样。

因此,我们的口号应当是:意识改革不是靠教条,而是靠分析那神秘的连自己都不清楚的意识,不管这种意识是以宗教的形式或是以政治的形式出现。那时就可以看出,世界早就在幻想一种一旦认识便能真正掌握的东西了。那时就可以看出,问题并不在于从思想上给过去和未来划下一条不可逾越的鸿沟,而在于实现过去的思想。而且人们最后就会发现,人类不是在开始一件新的工作,而是在自觉地从事自己的旧工作。

这样,我们就能用一句话来表明我们杂志的方针:对当代的斗争和愿望作出当代的自我阐明(批判的哲学)。这是既为了世界,也为了我们的工作。这种工作只能是联合起来的力量的事业。问题在于忏悔,而不是别的。人类要洗清自己的罪过,就只有说出这些罪过的真相。

卡·马克思写于1843年3月、5月和9月
载于1844年“德法年鉴”

按杂志原文刊印
原文是德文

論猶太人問題

(1) 布魯諾·鮑威爾的“猶太人問題”1843年布朗施威克版；

(2) 布魯諾·鮑威爾的“現代猶太人和基督徒獲得自由的能力”。格奧爾格·海爾維格1843年在蘇黎世和溫特圖爾出版的文集“來自瑞士的二十一張”第56—71頁。

一

布魯諾·鮑威爾的“猶太人問題”1843年布朗施威克版

德國的猶太人要求解放。他們到底要求什麼樣的解放呢？**公民的解放，政治的解放。**

布魯諾·鮑威爾回答他們說，在德國，不論是誰，在政治上都沒有得到解放。我們自己就沒有自由，我們怎麼能解放你們呢？你們這些猶太人，要是為自己，即為猶太人要求一種特殊的解放，那你們就是利己主義者。作為德國人，你們應該為德國的政治解放奮鬥；作為人，你們應該為人類解放奮鬥。而你們所受的特种壓迫和恥辱，不應該看成通則的例外，相反地，應該看成通則的証實。

或許猶太人是要求和信奉基督教的國民享有平等權利吧？這樣的話，他們就是承認基督教國家是正當的，因此也就承認了普遍

奴役制度。既然他們滿意普遍壓迫，那為什麼又不滿意他們所受的特殊壓迫呢？既然猶太人不關心德國人的解放，那為什麼德國人要關心猶太人的解放呢？

基督教國家只知道**特權**。猶太人在這個國家享有做猶太人的特權。作為猶太人，他享有基督徒所沒有的權利。那末，為什麼他還要要求他所沒有而為基督徒所享有的權利呢？

猶太人想從基督教國家解放出來，這就是要求基督教國家放棄它的**宗教偏見**。可是，難道這些猶太人會放棄自己的宗教偏見嗎？既然不會放棄，那他有什麼權利要求別人放棄宗教呢？

基督教國家，從它的**本質**來看，是不會解放猶太人的；而猶太人——鮑威爾補充說——從他的本質來看，也不會得到解放。只要國家還是基督教國家，猶太人還是猶太人，二者就既不能解放別人，也不能從別人那裡得到解放。

基督教國家只能按基督教國家特有的方式即按特權的原則對待猶太人：允許他們同其他國民分离開來，但因而就應當讓他們受到分离開來的另一部分的壓迫，再加上猶太人在**宗教上**同占統治的宗教處於對立的地位，他們所受到的壓迫就應當更厲害。可是猶太人也只能按猶太人的方式對待國家，就是說，把國家看成一種異己的東西，把他空想的民族跟現實的民族對立起來，把他幻想的法律跟現實的法律對立起來，認為自己有权從人類分离出來，絕不參加歷史運動，祈求一種和全人類的未來毫無共同點的未來，認為自己是猶太民族的一員，而猶太民族是最好的民族。

那末，你們猶太人有什麼理由要求解放呢？為了你們的宗教嗎？你們的宗教是國教的死敵。因為你們是公民嗎？德國根本沒有公民。因為你們是人嗎？你們不是人，正像你們呼喚的對象不

是人一樣。

鮑威爾批判了所有過去關於猶太人解放問題的提法和解決方案以後，接着就對這個問題提出了新的提法。他問道：應當得到解放的猶太人和應該解放他們的基督教國家，他們的特性是什麼呢？他通過對猶太教的批判回答了這個問題，分析了猶太教和基督教的宗教對立，說明了基督教國家的本質，——這一切都提得很大膽、很尖銳、很透徹，都闡述得很確切、很生動、很有力。

那末，鮑威爾是怎樣解決猶太人問題的呢？他做出了什麼樣的結論呢？他的問題的提出就是對問題的解決。對猶太人問題的批判就是對猶太人問題的解答。總之，他的結論是這樣的：

我們必須首先解放自己，然後才能解放別人。

猶太人和基督徒之間最頑強的对立形式是宗教的对立。怎樣才能消除這種对立呢？那就必須使它不可能產生。怎樣才能使宗教对立不可能產生呢？那就必須消滅宗教。只要猶太人和基督徒把他們互相对立的宗教只看成人類精神發展的不同階段，看成歷史蛻掉的不同的蛇皮，把人本身只看成蛻皮的蛇，鮑威爾認為只要這樣他們的相互關係就不再是宗教的關係，而是批判的、科學的、人的關係了。那時科學就是他們的統一。而科學上的对立就會被科學本身所克服。

德國的猶太人首先碰到的問題就是沒有得到政治解放，國家具有人所公認的基督教性質。但在鮑威爾看來，猶太人問題是與德國的特殊情況無關而有普遍意義的問題。這就是宗教跟國家的關係問題，**宗教狹隘性和政治解放的矛盾問題**。他認為從宗教中解放出來，這是一個前提，無論對於想要得到政治解放的猶太人，無論對於應該解放別人從而自己獲得解放的國家，都是一樣。

“有人對我們說，猶太人自己也說這種說法很對，猶太人不應該作為猶太人得到解放，他們應該得到解放，並不是因為他們是猶太人，並不是因為他們具有什麼高超的全人類的道德原則；相反地，猶太人自己一定會退到公民的後面，而且他也一定會成為公民，儘管他是猶太人，而且今後還一定是猶太人。這就是說，儘管他是公民，生活在一般的人的關係中，但他現在是而且始終是猶太人，他的猶太人的狹隘的本質最終總要戰勝他的人的義務和政治的義務。儘管普遍的原則戰勝了偏見，但偏見還是繼續存在。既然它還繼續存在，那它就會反過來戰勝其餘的一切。”“只有詭辯，只有從表面上來看，猶太人在國家生活中才會是猶太人；因此，如果他仍然想做猶太人，那末單純的假象就會成為他的本質，並且取得勝利，就是說，他在國家中的生活只會是一種假象，或者是本質和通則的瞬間例外。”（“現代猶太人和基督徒獲得自由的能力”，“二十一張”第57頁）

另一方面，我們看看鮑威爾是怎樣確定國家的任務的。

他寫道：“不久以前，法國在猶太人問題上，像經常在其他一切政治問題上一樣，向我們表明了（眾議院1840年12月26日的辯論）^①自由生活的情景，但是這種自由生活通過自己的法律又把這種自由化為烏有，因此只承認這種自由是一種假象，另一方面，實際上又推翻了自己的自由法律。”（“猶太人問題”第64頁）

“在法國，普遍自由還未成為法律，猶太人問題也還沒有得到解決，因為法律所宣布的自由——公民一律平等——在生活中受到了限制，生活還被宗教特權控制着，瓜分着，這種生活的不自由還反過來影響法律，使它不得不批准把自由公民本身分成被壓迫者和壓迫者。”（第65頁）

那末，在法國，猶太人問題什麼時候才能得到解決呢？

“假如猶太人不再遵守那有礙自己履行對國家和對同胞的義務的法律，從而在猶太教的安息日去眾議院參加公開會議，那他必然就不再是猶太人了。任何宗教特權就要消滅，因此，特權教會的壟斷也要消滅，即使有些人，

^① 括弧裏的話是馬克思的。——譯者注

或者是許多人，甚至是絕大多數人，還認為自己有責任履行宗教義務，那也應該看成完全是他們自己的私事而聽其自便。”（第 65 頁）“假如根本沒有掌握特權的宗教，那就根本不會有什麼宗教。去掉宗教的特權勢力，宗教就不再存在。”（第 66 頁）“正像馬丁·杜·諾爾先生把法律中應該去掉基督教禮拜日這項建議解釋成宣布基督教不再存在的建議一樣，猶太教安息日的法律對猶太人不再有效這樣的宣言有同樣的理由（而這個理由是有充分根據的）可以成為猶太教不再存在的通告。”（第 71 頁）

可見，一方面，鮑威爾要猶太人放棄猶太教，要一切人放棄宗教，因為這樣才能作為公民得到解放。另一方面，鮑威爾堅決認為宗教在政治上的廢除就是宗教的完全廢除。以宗教為前提的國家還不是真正的實在的國家。

“當然，宗教觀念使國家得到保證。使什麼樣的國家？使哪類的國家？”（第 97 頁）

這一點恰恰暴露了他對猶太人問題的片面了解。

只是探討誰應該解放別人？誰應該得到解放？這樣的問題，無論如何都是不夠的。批判還應該做到第三點，提出這樣的問題：這裡指的是哪一種解放？人們所要求的解放的本質要求哪些條件？只有對政治解放本身的批判，才算是對猶太人問題的淋漓盡致的批判，也才能使這個問題真正變成“當代的普遍問題”。

鮑威爾並沒有把問題提到這樣的高度，因此陷入了矛盾。他提出了一些條件，但這些條件並不是以政治解放本身的本質為依據的。他提出了一些並不在他的課題以內的問題，他解答了一些並沒有回答他所研究的問題的課題。鮑威爾在談到那些反對猶太人解放的人的時候說道：“他們的錯誤就在於他們把基督教國家設想成唯一真正的國家，而沒有像批判猶太教那樣給以批判。”（第 3 頁）可是，我們卻認為，鮑威爾的錯誤是在於他批判的只是“基督

教国家”，而不是“一般国家”，沒有探討政治解放和人类解放的关系，因此，他提出的条件只能說明他毫無批判地把政治解放和全人类解放混淆了起来。如果鮑威尔問犹太人：根据你們的观点，你們有沒有权利要求政治解放呢？那我們就要反問：政治解放的观点有沒有权利要求犹太人放弃犹太教，要求一切人放弃宗教呢？

依据犹太人居住的国家不同，犹太人問題也有不同的提法。在沒有政治国家、沒有真正的国家的德国，犹太人問題是純粹神学問題。犹太人和把基督教作为自己基础的国家处于宗教的对立状态。这个国家是 *ex professo* [职业] 神学家。在这里，批判就是对神学的批判，双关的批判——既是对基督教神学的批判，又是对犹太教神学的批判。可是不管我們在神学的圈子里怎样批判地轉来轉去，我們总轉不出这个圈子。

在立宪国家的法国，犹太人問題是个宪政問題，是个政治解放不徹底的問題。由于这里还保存着国教的假象，——虽然这个假象看来毫無意义而且自相矛盾，并且作为多数人的宗教保存着，——所以犹太人和国家的关系也保存着宗教对立、神学对立的假象。

只有在北美合众国（至少是其中一部分），犹太人問題才失去了神学的意义，成了真正的世俗問題。只有在政治国家十分發达的地方，犹太教徒以及一般教徒和政治国家的关系，就是說，宗教和国家的关系，才会具有本来的、純粹的形式。一旦国家不再从神学的角度对待宗教，而从国家即从政治的角度对待宗教，对这种关系的批判就不再是对神学的批判了。那时，批判就成了对政治国家的批判。从問題不再是神学問題这一点着眼，鮑威尔的批判就不再是批判的批判了。

“美国既沒有国教，又沒有大多数人公認的宗教，也沒有一个教派对另一个教派的优先地位。国家站在一切教派之外”（古·德·波蒙“瑪丽或合众国的奴役制……”1835年巴黎版第214頁）。北美甚至有些州，“宪法都沒有把信教和参加一定教派作为取得政治特权的条件。”（同上，第224頁）尽管这样，“在美国也并不認為一个不信教的人会是正派人。”（同上，第224頁）

不管怎样，正像波蒙、托克維尔和英国人汉密尔顿异口同声認定的那样，北美主要还是一个宗教盛行的国家。不过我們只是把北美各州作为一个例子。問題在于：完成了的政治解放是怎样对待宗教的？既然我們看到，就在政治解放已經完成了的国家，宗教不仅存在，而且表现了生命力和力量，这就証明，宗教的存在和国家的完备并不矛盾。但是由于宗教的存在是一个缺陷的存在，那末这个缺陷的根源只應該到国家自身的本質中去寻找。在我們看来，宗教已經不是世俗狹隘性的原因，而只是它的表现。因此，我們用自由公民的世俗桎梏來說明他們的宗教桎梏。我們并不認為：公民要消灭他們的世俗桎梏，必須首先克服他們的宗教狹隘性。我們認為：他們只有消灭了世俗桎梏，才能克服宗教狹隘性。我們不把世俗問題化为神学問題。我們要把神学問題化为世俗問題。相当長的时期以来，人們一直用迷信來說明历史，而我們現在是用历史來說明迷信。在我們看来，政治解放和宗教的关系問題已經成了政治解放和人类解放的关系問題。虽然我們在批判政治国家的世俗形式的时候抛开了政治国家在宗教方面的無能，但实际上也批判了它在宗教方面的無能。我們揭示了国家和某一宗教——如犹太教——的矛盾的人的性質，即国家和某一世俗因素的矛盾；也揭示了国家和一切宗教的矛盾的人的性質，即国家和它的一切前提的矛盾。

犹太人、基督徒、一切宗教信徒的政治解放，就是国家摆脱犹太教、基督教和一切宗教而得到解放。当国家从国教中解放出来，就是说，当国家作为一个国家，不再维护任何宗教，而去维护国家自身的时候，国家才按自己的规范，用合乎自己本质的方法，作为一个国家，从宗教中解放出来。可是政治上从宗教中解放出来并不是彻底的没有矛盾的解放，因为政治解放并不是彻底的没有矛盾的人类解放的方法。

政治解放的限度首先就表现在：即使人还没有真正摆脱某种限制，国家也可以摆脱这种限制，即使人还不是自由人，国家也可以成为共和国^①。从鲍威尔所提出的下面一个政治解放的条件看来，他自己也默認了这一点：

“任何宗教特权就要消灭，因此，特权教会的壟断也要消灭，即使有些人，或者是许多人，甚至是絕大多数人，还認为自己有责任履行宗教义务，那也应该看成完全是他們自己的私事而听其自便。”

由此可見，就在絕大部分人还在信教的情况下，国家也完全可以从宗教中解放出来。絕大部分人并不因为自己只是 *privatim* [私下] 信奉宗教而就不再是宗教信徒。

要知道，国家，尤其是共和国和宗教的关系也無非是組成国家的人和宗教的关系。由此可以得出一个結論：人是通过国家的中介摆脱某种限制而得到政治解放，就是说，他是自相矛盾地、抽象地、有限地、部分地超越了这一限制。其次，可以得出这样一个結論：人是間接地、通过一个中間的——虽然也是必要的——环节得到政治解放、获得自由的。最后，还可以得出这样的結論：即使人

① 双关語：«Freistaat»（“共和国”）也有“自由国家”的意思。——編者注

已經通过国家宣布自己是無神論者，即宣布国家是無神論者，但他还是受着宗教的限制，这正是因为他只是間接地通过中間环节承認自己的。宗教就是間接的通过一个**中介物**对人的承認。国家是人和人的自由之間的中介物。正像基督是一个中介物，人把自己的全部神性、全部**宗教狹隘性**轉移到他身上一样，国家也是一个中介物，人把自己的全部非神性、全部人的自由寄托在它身上。

人对于宗教的**政治上的超越**，具有一般政治上的超越所具有的一切缺点和优点。例如，像北美很多州所發生的情形那样，一旦国家取消了选举权和被选举权的**财产資格**，国家作为国家就廢除了**私有财产**，人就宣布私有财产在政治上已被廢除。从政治观点看来，**汉密尔頓**对这个事实的解釋是完全正确的，他說这个事实說明：“**平民战胜了私有者和金錢。**”⁹⁷既然無产者已經成了有产者的立法者，私有财产在观念上不就被廢除了嗎？**财产資格**是从政治上承認私有财产的最后一种形式。

尽管如此，但从政治上廢除私有财产不仅沒有廢除私有财产，反而以私有财产为前提。当国家宣布出身、等級、文化程度、職業为**非政治的**差別的时候，当国家不管这些差別而宣布每个人都是人民主权的**平等**参加者的时候，当它从国家的观点来观察人民现实生活的一切因素的时候，国家就是按照自己的方式廢除了**出身、等級、文化程度、職業的**差別。尽管如此，国家还是任憑私有财产、文化程度、職業按其固有的方式發揮作用，作为私有财产、文化程度、職業来表現其**特殊的本質**。国家远远沒有廢除所有这些实际差別，相反地，只有在这些差別存在的条件下，它才能存在，只有同它这些因素处于对立的狀態，它才会感到自己是**政治国家**，才会實現自己的**普遍性**。因此，**黑格尔**闡述的**政治国家**和宗教的关系是

完全正确的，他說：

“国家要作为精神的自我認識的倫理现实而存在，就必须把国家和权威与信仰的形式区别开来；但这种区别只有当教会方面达到自身内部分裂的时候才会出現；只有超越特殊教会，国家才会获得和实现思想的普遍性，即自己形式的原則。”（黑格尔“法哲学”第一版第346頁）

当然！只有超越特殊因素，国家才会使自己成为普遍性。

完备的政治国家，按其本質來說，是和人的物質生活相反的一种生活。物質生活这种自私生活的一切前提正是作为市民社会的特性繼續存在于国家范围以外，存在于市民社会。在政治国家真正發达的地方，人不仅在思想中，在意識中，而且在现实中，在生活中，都过着双重的生活——天国的生活和塵世的生活。前一种是政治共同体中的生活，在这个共同体中，人把自己看做社会存在物；后一种是市民社会中的生活，在这个社会中，人作为私人进行活动，把別人看做工具，把自己也降为工具，成为外力随意摆布的玩物。政治国家和市民社会的关系，正像天和地的关系一样，也是唯灵論的。和宗教与世俗世界的关系一样，政治国家和市民社会也是处于对立的地位，它用以克服后者的方式也是和宗教克服世俗狹隘性的方式相同的，就是說，正像宗教对待世俗一样，国家不得不重新承認市民社会，恢复它，服从它的統治。在最直接的现实中，在市民社会中，人是世俗存在物。在这里，即人对自己和对別人來說，都是实在的个人的地方，人是沒有真實性的現象。相反地，在国家中，即在人是类存在物的地方，人是想像中的主权的虚拟的分子；在这里，他失去了实在的个人生活，充滿了非实在的普遍性。

人作为特殊宗教的信徒，跟作为公民的自身，跟作为社会整体的一分子的其他人發生冲突，这种冲突就归結为政治国家和市民

社会的世俗分裂。对于作为 bourgeois [市民社会的一分子] 的人来说：“在国家中的生活只是一种假象，或者是本質和通則的瞬間例外。”的确，bourgeois [市民社会的一分子] 和犹太人一样，只是詭辯地处于国家生活中，正像 citoyen [公民] 只是詭辯地是犹太人或 bourgeois [市民社会的一分子] 一样。可是这种詭辯不是个人性質的，而是政治国家本身的詭辯。宗教信徒和公民的差別，就是商人和公民、短工和公民、地主和公民、活的个人和公民之間的差別。宗教信徒和政治人之間的矛盾，也就是 bourgeois [市民社会的一分子] 和 citoyen [公民] 之間、市民社会一分子和他的政治外貌之間的矛盾。

犹太人問題最后归結成的这个世俗冲突，政治国家和它的前提（無論这些前提是私有財產这样的物質因素，还是教育、宗教这样的精神因素）的这个关系，普遍利益和私人利益的这个冲突，政治国家和市民社会的这个分裂，鮑威尔在批駁这些世俗对立在宗教上的表現的时候，根本沒有提到。

“正是市民社会的基础，即保證市民社会的存在和保障它的必然性的那些需要使它的存在經常受到威胁，使它的不穩固因素益加穩固，使貧富禍福不断更替，并普遍地引起变幻莫测。”（第 8 頁）

請把这一段和根据黑格尔法哲学原理写成的“市民社会”（第 8—9 頁）整个一节对照一下吧。鮑威尔認為和政治国家对立的市民社会是必然的，因为他認為政治国家是必然的。

政治解放当然是一大进步；尽管它不是一般人类解放的最后形式，但在迄今为止的世界制度的範圍內，它是人类解放的最后形式。不言而喻，我們这里指的是实在的、实际的解放。

人在政治上从宗教中解放出来，也就是把宗教从公法範圍內

驅逐出去，轉到私法範圍。宗教不再是國家的精神，因為在國家中，人——雖然只是在有限的程度上，以特殊的形式，在特殊的範圍內，——是作為類存在物和別人共同行動的；它成了 *bellum omnium contra omnes*〔一切人反對一切人的戰爭〕的市民社會、利己主義領域的精神。它的本質所表現的已經不是**共同體**，而是**差異**。它成了人脫離自己所屬的**共同體**、脫離自身和別人的表現；而它起初曾經是這樣的表現。它不過是特殊歪曲觀念、**私人臆想**和任性的抽象教義。例如宗教在北美的不斷分裂，就在外表上也使宗教具有了純粹私人事務的形式。它被趕到其他一切私人利益的領域里去，被驅逐出政治共同體。但是我們不要在政治解放的限度方面欺騙自己。人分為**公人**和**私人**的這種二重化，宗教從國家向市民社會的轉移，這並不是政治解放的一個個別階段，而是它的**完成**；因此，政治解放並沒有消滅人的實際的宗教觀念，而且它也不想消滅這種觀念。

人分解為**猶太教徒**和**公民**、**新教徒**和**公民**、**教徒**和**公民**，這對於公民生活來說，並不是謊言，並不是對政治解放的迴避，而正是**政治解放**，是使自己擺脫宗教的**政治解放**。當然，在政治國家通過暴力從市民社會內部作為政治國家出現的時期，在人類自我解放竭力採取政治自我解放的形式的時期，國家是能夠而且也一定會達到**廢除宗教**、**消滅宗教**的地步的。但這一步，它只有通過那種達到廢除私有財產、限定財產最高額、沒收財產、實行累進稅的辦法，通過那種達到消滅生命、走向斷頭台的辦法，才能做到。當政治生活特別強烈地感覺到自己的力量的時候，它就竭力壓制它的前提——市民社會及其因素，使自己成為人的**真實的**、**沒有矛盾的**類生活。但它只有同自己的生活條件發生**暴力矛盾**，宣布革命是不

停頓的，才能做到這一點，因此，正像戰爭以和平告終一樣，政治戲劇必然要以宗教、私有財產和市民社會的一切因素的恢復而告終。

把基督教當做自己的基礎、國教、因而排斥其他一切宗教的所謂**基督教國家**，並不是完備的基督教國家，而無神論國家、民主制國家，即只把宗教當做市民社會的一個因素的國家，才是這樣的國家。那種仍舊保持神學家身分、仍舊正式聲明自己信奉基督教、仍舊不敢宣布自己為國家的國家，還是不能在國家的現實性中，以世俗的人的形式來反映人的基礎，而基督教是這種基礎的神秘主義表現。所謂基督教國家只不過是非國家，因為在真正的人的創造中間能夠實現的，並不是作為宗教的基督教，而只是基督教的人的基礎。

所謂基督教國家，就是基督教對國家的否定，而絕不是基督教在國家的實現。仍以宗教形式信奉基督教的國家，還不是以國家形式信奉基督教，因為它還是從宗教的角度對待宗教，就是說，它還不是宗教的人的基礎的**真正實現**，因為它還訴諸非現實性，訴諸這種人的本質的想像中的形象。所謂基督教國家，就是**不完備的國家**，基督教則是它的不完備性的**補充和神聖化**。因此，宗教必然成為基督教國家的**手段**，基督教國家是**偽善的國家**。**完備的國家**由於國家的一般本質所包含的不完備性而把宗教當做自己的前提之一，以及**不完備的國家**由於自己作為不完備國家的**特殊存在**所包含的不完備性而把宗教看成自己的**基礎**，這二者之間是有很大差別的。後一種情況，宗教成了**不完備的政治**。前一種情況，宗教表現了完備的政治也會具有的那種不完備性。所謂基督教國家，它需要基督教補充自己**成為國家**。而民主國家，**真正的國家**則不需要宗教從政治上補充自己。相反地，它可以脫離宗教，因為它已

經用世俗方式實現了宗教的人的基礎。所謂基督教國家，它從政治的角度對待宗教，又從宗教的角度對待政治。它既把國家形式降低為假象，同時又在同樣的程度上把宗教降低為假象。

為了闡明這一对立，現在我們來看一下鮑威爾根據對基督教德意志國家的觀察所得到的關於基督教國家的輪廓。

鮑威爾說：“近來有些人為了證明基督教國家的不可能性或非現實性，常常引証福音書的一些話，這些話，國家不僅沒有遵循，而且也不可能遵循，假如它不想使自己這個國家完全解體的話。”“但問題的解決並不那麼容易。福音書的那些話到底要求些什麼呢？要求超自然的自我否定、服從啓示的權威、背棄國家、廢除世俗關係。這一切也正是基督教國家所要求和實行的。它領悟了福音書的精神，即使它不用福音書借以表現這種精神的那些字句來重復這種精神，那也只是因為它用國家形式來表現這種精神，就是說，它所用的這些形式虽然是來自國家生活和世俗世界，但是經過這些形式一定要經歷的宗教再生過程，它們已經降為單純的假象。基督教國家是對國家的背棄，而這種背棄是利用國家形式實現的。”（第 55 頁）

鮑威爾接着論証說，基督教國家的人民無非是一種非人民，他們已經沒有自己的意志，他們的真實存在就是國家元首，他們隸屬這個國家元首，但後者按其本性从一开始就是外來的，就是說，他是上帝賜予的，他的降臨並沒有得到人民的任何協助；這種人民的法律並不是他們的創作，而是真實的啓示；他們的元首需要自己和真正的人民即民眾之間的特權中介人；這些民眾本身分成許多偶然確定的特殊集團，這些特殊集團是按各自利益、特殊愛好和偏見區分開來的，並且享有彼此分離的特權等等（第 56 頁）。

但是，鮑威爾自己却說：

“假如政治只能成為宗教，那它就不再是政治了，正像把刷鍋洗碗的事看做宗教事務，這件事就不再是家務事一樣。”（第 108 頁）

但要知道，在基督教德意志國家，宗教是“家務事”，“家務事”也是宗教。在基督教德意志國家，宗教的統治又是統治的宗教。

把“福音書的精神”和“福音書的字句”分割開來是反宗教的行為。國家強迫福音書使用與神聖精神的詞句不同的政治詞句，是褻瀆行為，——即使從人的觀點來看不是這樣，但從宗教自身的觀點來看則是這樣的。應該用聖經的詞句來反駁把基督教當做自己的最高準則、把聖經當做自己的憲章的國家，因為據說聖經的每個字都是神聖的。這個國家正像它所依靠的人的糟粕一樣，陷入了痛苦的、從宗教意識的觀點來看是不可克服的矛盾：有人要它注意福音書中的一些話，這些話，國家“不僅沒有遵循，而且也不可能遵循，假如它不想使自己這個國家完全解體的話”。國家究竟為什麼不想使自己完全解體呢？對這個問題，它自己既不能回答自己，也不能回答別人。在自己固有的意識面前，正式的基督教國家是個不可能實現的應有；這個國家肯定自己存在的現實性，只是對自己本身扯謊，因此，它對自己來說，總是一個可疑的、不可靠的、有問題的東西。可見批判做得完全正確，它使以聖經為依據的國家陷於神志不清，於是連國家自己也不知道自己是幻想還是現實，國家的世俗目的（宗教是這些目的的掩蓋物）的卑鄙性就同它的宗教意識（對這種意識來說，宗教是世界的目的）的真實性發生了不能解決的衝突。這個國家只有成了天主教會的**警士**，才能擺脫這種內在痛苦。在這種把世俗權力機關當做自己隸屬的組織的教會面前，國家是無能為力的，以宗教精神的元首自居的世俗權力機關也是無能為力的。

在所謂基督教國家，實際上發生作用的不是人，而是人的異化。唯一發生作用的人，即**國王**，是與眾不同的存在物，而且還是被

宗教神化了的、和天国与上帝直接联系着的存在物。这里占統治的关系还是**宗教**关系。可見宗教精神並沒有成为真正的世俗精神。

但是,宗教精神也不可能成为**真正的**世俗精神,因为宗教精神本身也無非是人类精神某一發展阶段的**非世俗**形式。只有当人类精神發展的这一阶段(宗教精神就是这一阶段的宗教表現)以**世俗**形式表現出来、确定下来的时候,宗教精神才能实现。在**民主**国家里就有这种情形。这种国家的基础不是基督教,而是基督教的人的**基础**。宗教还是它的成員的理想的、非世俗的意識,因为它是在这种国家中实现的人类發展阶段的理想形式。

政治国家的成員之所以信奉宗教,是由于个人生活和类生活、市民社会生活和政治生活的二元性;他們信教是由于人把处于自己的现实个性彼岸的国家生活当做他的**真实**生活;他們信教是由于宗教在这里是市民社会的精神,是人們相互脫节和分离的表現。政治民主国家之所以是基督教的,是因为在这样的国家,人——不是某一个人,而是一切人——是有**主权**的人,是有最高权力的人,但这是無教化、非社会的人,偶然存在的人,本来面目的人,被我們整个社会組織敗坏了的人,失掉自身的人,自我排斥的人,被非人的关系和势力控制了的人,一句話,还不是**真正的**类存在物。在基督教是想像情景、幻觉和教条的事物(即人的主权,不过是作为不同于现实人的那种人——**外在的存在物**——的主权),在民主国家,却是感性的现实性、現在性、世俗准則。

在完备的民主国家,宗教意識和神学意識認为自己更加**純真**,因为从表面上看来,它並沒有政治意义和世俗目的,而只是厭世精神的事情,只是悟性有限性的表現,只是任性和幻想的产物,也就是**真正的**彼岸生活。在这里,基督教实际表現了自己包括一切宗

教的作用，它以基督教形式把多种多样的世界觀匯集在一起，把它們排列起来，而且并不要求別人成为基督徒，只要求一般地承認宗教，不管是什么宗教（參看波蒙的上述著作）。宗教意識心安理得地浸沒在多种多样的宗教对立和宗教形式中間。

綜上所述，在政治上从宗教解放出来，宗教依然存在，虽然不是作为特权宗教存在。任何一种特殊宗教的信徒和自己作为公民的矛盾，只是一般世俗矛盾即政治国家和市民社会的矛盾的一部分。基督教国家的完成就是認為自己是国家和脫离开自己成員信奉的宗教的国家。国家从宗教得到解放并不等于现实的人从宗教得到解放。

因此，我們不像鮑威尔那样向犹太人說，你們不先从犹太教徹底解放出来，就不能在政治上得到解放。相反地，我們對他們說，既然你們不必完全和無条件地放弃犹太教，也可以在政治上获得解放，那就說明，**政治解放本身还不是人类解放**。如果你們犹太人还没有得到人类解放便要求政治解放，那末这种不彻底性和矛盾就不仅在你們，而且在政治解放的**本質和范疇本身**。如果你們局限在这个范疇之內，那你們也就具有普遍的局限性。正像国家——虽然它不失为国家——要对犹太人采取基督教的立場，它就**福音化**了一样，犹太人——虽然他不失为犹太人——如果要求公民的权利，那他就**政治化**了。

但是，假如人仍旧是犹太人，能够在政治上获得解放，得到公民的权利，那末他是否能够要求和获得所謂人权呢？鮑威尔否認这一点。

他写道：“問題在于：犹太人既然自己承認，他的真正本質迫使他永远同別人分离开来生活，那末他作为犹太人，是否能够获得**一般人权**，并給他人以

这种权利呢？”

“就基督教世界來說，人权思想只是上一世紀才被發現的。这种思想并不是人生来就有的，相反地，只是人在同一直感染他的那些历史傳統进行斗争当中争得来的。所以人权不是天賦的，也不是以往历史留給我們的遺產，而是通过跟出生的偶然性和世世代代繼承下来的特权的斗争争得的。人权是教化的結果，只有争得这种权利和受之無愧的人，才能享有它們。”

“但是，犹太人是否真的能够享有这种权利呢？只要他还是犹太人，那末使他成为犹太人的那种狹隘本質就一定会压倒那种把他作为人和別人結合起来的人的本質，一定会使他和非犹太人分离开来。他的这种分离說明：使他成为犹太人的那种特殊本質是他的真正的最高的本質，人的本質应当讓位于它。”

“同样，基督徒作为基督徒也不能給任何人以人权。”(第 19、20 頁)

依照鮑威尔的見解，人要获得一般人权，就必须牺牲“**信仰的特权**”。我們现在就来看看所謂人权，而且是真正的、發現这些权利的北美人和法国人所享有的人权吧！这种人权一部分是政治权利，只有同別人一起才能行使的权利。这种权利的內容就是参加这个共同体，而且是参加政治共同体，参加国家。这些权利屬於政治自由的范疇，屬於公民权利的范疇；而公民权利，如上所述，决不無条件地彻底地廢除宗教为前提，因此也不以廢除犹太教为前提。須要研究的是另一部分人权，即与 *droits du citoyen*〔公民权〕不同的 *droits de l'homme*〔人权〕。

在这些权利中間有信仰自由，即信奉任何一种宗教的权利。**信仰的特权**或者被公認為一种人权，或者被公認為人权之一种——自由——的結果。

1791 年人权和公民权宣言第十条：“任何人都不能因为自己的信仰，即使是宗教信仰，而受到排斥。”1791 年宪法第一节承認“每个人信奉他們信仰的宗教的自由”是人的权利。

1793年人权……宣言第七条把“信教自由”列为人权。关于公开表示自己的思想和意見的权利、集会权利和信教权利，甚至这样写道：“宣布这些权利的必要是以專制政体的存在或以对它的清晰記憶为前提的。”参看 1795 年宪法第十四章第三五四条。

宾夕法尼亞宪法第九条第三款：“人人生来都有受自己信念的驅使而信奉上帝这种不可剝夺的权利，根据法律，任何人都不得違背自己的意願被迫信奉、組織或維護任何一种宗教或任何一种宗教仪式。任何世俗权力机关在任何情况下都不得干涉信仰問題和控制灵魂的能力。”

新罕普什尔宪法第五、六条：“有些自然权利按其性質來說是不能被剝夺的，因为它们具有不可比拟的重要意义。信教权利就是这样。”（波蒙同書第 213, 214 頁）

从人权这一概念决不能得出宗教和人权毫不相容的結論。相反地，在这些权利中間，直接提出了**信奉宗教、用任何方式信奉宗教、举行自己特殊宗教的仪式的权利。信仰特权是一般人权。**

Droits de l'homme——人权之作为人权是和 droits du citoyen——公民权不同的。和 *citoyen* [公民] 不同的这个 homme [人] 究竟是什么人呢？不是別人，就是**市民社会的成員**。为什么市民社会的成員称做“人”，只是称做“人”，为什么他的权利称为人权呢？这个事实應該用什么来解釋呢？只有用政治国家和市民社会的關係，政治解放的本質来解釋。

首先我們肯定这样一个事实，就是不同于 droits du citoyen [公民权] 的所謂人权 (droits de l'homme) 無非是**市民社会的成員**的权利，即脫離了人的本質和共同体的利己主义的人的权利。請看最激进的 1793 年的宪法是怎么說的：

人权和公民权宣言

第二条：“这些权利(自然的和不可剝夺的权利)是：平等、自由、安全、財產。”

自由是什么呢？

第六条：“自由是人在不損害他人权利的条件下从事任何事情的权利”，或是像 1791 年人权宣言所說的：“自由就是做一切对他人沒有害处的事情的权利。”

可見，自由就是从事一切对別人沒有害处的活动的权利。每个人所能进行的对別人沒有害处的活动的界限是由法律規定的，正像地界是由界标确定的一样。这里所說的人的自由，是作为孤立的、封閉在自身的單子里的那种人的自由。依据鮑威尔的見解，犹太人为什么不能获得人权呢？“只要他还是犹太人，那末使他成为犹太人的那种狹隘本質就一定会压倒那种把他作为人和別人結合起来的人的本質，一定会使他和非犹太人分离开来。”但是，自由这项人权并不是建立在人与人結合起来的基础上，而是建立在人与人分离的基础上。这项权利就是这种分离的权利，是狹隘的、封閉在自身的个人的权利。

自由这一人权的实际应用就是**私有财产**这一人权。

私有财产这一人权是什么呢？

第十六条（1793 年宪法）：“财产权是每个公民任意使用和处理自己的财产、自己的收入即自己的劳动和經營的果实的权利。”

可見，私有财产这项人权就是任意地（à son gré）、和別人無关地、不受社会束縛地使用和处理自己财产的权利；这项权利就是自私自利的权利。这种个人自由和对这种自由的享受構成了市民社会的基础。这种自由使每个人不是把別人看做自己自由的实现，而是看做自己自由的限制。但这种自由首先就宣布了“任意使用和处理自己的财产、自己的收入即自己的劳动和經營的果实”的人权。

此外还有两种人权：平等和安全。

从非政治的意义上看来，平等無非是上述自由的平等，即每个人都同样被看做孤独的單子。1795年宪法把这个概念規定如下：

第三条（1795年宪法）：“平等就是法律对一切人都一視同仁，不管是保护还是懲罰。”

安全呢？

第八条（1793年宪法）：“安全就是社会为了保护自己每个成員的人身、权利和財產而給予他的保障。”

安全是市民社会的最高社会概念，是警察的概念；按照这个概念，整个社会的存在都只为了保証它的每个成員的人身、权利和財產不受侵犯。黑格尔正是从这个意义上才把市民社会叫做“需要和理智的国家”。

市民社会並沒有借助安全这一概念而超越自己的利己主义。相反地，安全却是这种利己主义的保障。

可見，任何一种所謂人权都沒有超出利己主义的人，沒有超出作为市民社会的成員的人，即作为封閉于自身、私人利益、私人任性、同时脫离社会整体的个人的人。在这些权利中，人絕不是类存在物，相反地，类生活本身即社会却是个人的外部局限，却是他們原有的独立性的限制。把和社会連接起来的唯一紐帶是天然必然性，是需要和私人利益，是对他們財產和利己主义个人的保护。

使人不解的却是，一个剛剛开始解放自己、粉碎自己各种成員之間的一切障碍、建立政治共同体的民族，怎能郑重宣布和他人以及和这个共同体隔絕的自私人的权利（1791年“宪法”）。后来，当只有偉大的英勇的自我牺牲精神才能拯救民族、因而迫切需要这种自我牺牲精神的时候，当市民社会的一切利益必然要被牺牲掉、利己主义应当作为一种罪行受到懲罰的时候，居然再一次宣布了

这种权利(1793年“人权宣言”)。尤其使人不解的是这样一个事实:公民生活、政治共同体甚至都被致力政治解放的人变成了维护这些所谓人权的一种手段;这样一来, *citoyen* [公民] 就成了自私 *homme* [人] 的奴僕;人作为社会存在物所处的领域还要低于他作为私人个体所处的领域;最后,不是身为 *citoyen* [公民] 的人,而是身为 *bourgeois* [市民社会的一分子] 的人,才是本来的人,真正的人。

“一切政治結合的目的都是为了维护自然的和不可剥夺的人权。”(1791年“人权宣言”第二条)“政府的設立是为了使人能够行使自然的和不可剥夺的权利。”(1793年“人权宣言”第一条)

可見,政治生活就在自己朝气蓬勃的时候,并且由于事件所迫而使这种朝气發展到頂峰的时候,它也宣布自己只是一种手段,而这种手段的目的是市民社会生活。固然,这个政治生活的革命实践和它的理論还处于最尖銳的矛盾状态。例如,一方面,安全被宣布为人权,一方面又公开承認破坏通信秘密是理所当然的。一方面“無限制的出版自由”(1793年宪法第一二二条)作为人权和个人自由的后果而得到保証,一方面出版自由又被完全取締,因为“出版自由一旦危及公共自由,就应取締”(小罗伯斯比尔語,見畢舍和盧-拉維涅“法国革命議會史”第二十八卷第159頁)。換句話說,自由这一人权一旦和政治生活發生冲突,就不再是权利,而在理論上,政治生活只是人权、个人权利的保証,因此,它一旦和自己的目的即这些人权發生矛盾,就必須被抛弃。但是实践只是例外,理論才是通則。即使認為革命实践在当时的条件下是正确的,但下面这个謎畢竟还是不能解决:为什么致力政治解放的人本末倒置,把目的当成手段,把手段当成目的?用这些人的錯觉来解釋这

一点，不过是把这个謎保留起来，虽然这已經是心理上的、理論上的謎。

这个謎是很容易解决的。

政治解放同时也是人民所排斥的那种国家制度即專制权力所依靠的旧社会的解体。政治革命是市民社会的革命。旧社会的性質是什么呢？一句話：**封建主义**。旧的市民社会直接地具有政治性質，就是說，市民生活的要素，如财产、家庭、劳动方式，已經以領主权、等級和同業公会的形式升为国家生活的要素。它們以这种形式确定了个人和国家整体的关系，就是說，确定了个人的政治地位，即孤立的、脫离社会其他組成部分的地位。因为这种人民生活的組織並沒有把财产或劳动升为社会要素，相反地，却把它們同国家整体分离开来，使它們成为社会中的**特殊社会**。因此，市民社会的生活机能和生活条件还是政治（虽然是封建的政治）的，就是說，这些机能和条件使个人和国家整体分离开来，把个人的同業公会和国家整体的特殊关系变成他和人民生活的普遍个人关系，使个人的特定市民活动和特定的市民地位具有普遍性質。由于这种組織，国家統一体也像它的意識、意志和活动，即一般国家权力一样，必然表現为和人民隔离的統治者及其僕从的**特殊职能**。

政治革命打倒了这种專制权力，把国家事务提升为人民事务，把政治国家确定为**普遍事务**，即真实的国家；这种革命必然要摧毁一切等級、公会、行帮和特权，因为这些都是使人民脫离自己政治共同体的各种各样的表現。于是，政治革命也就**消灭了市民社会的政治性質**。它把市民社会分成两个簡單組成部分：一方面是一个人，另一方面是構成这些个人生活內容和市民地位的物質要素和精神要素。它把可以說是分散、割裂、分流在封建社会各个死巷里

的政治精神解放出来，匯集起来，使它脱离这种分散状态，不再同市民生活混在一起，把它構成共同体、人民的普遍事务，成为一种不受市民社会上述特殊因素影响而独立存在于观念中的东西。特定的生活活动和特定的生活地位只有个人意义。它們已經不再構成个人和国家整体的普遍关系。公共事务本身反而成了每个人的普遍事务，政治职能成了每个人的普遍职能。

可是，国家的唯心主义的完成同时也是市民社会的唯物主义的完成。消灭政治桎梏同时也就粉碎了束縛市民社会利己主义精神的羈絆。政治解放同时也是市民社会从政治中获得解放，甚至是从一切普遍内容的假象中获得解放。

封建社会已經瓦解，只剩下了自己的基础——人，但这是作为它的真正基础的人，即利己主义的人。

因此，这种人，市民社会的成員，就是政治国家的基础、前提。国家通过人权承認的正是这样的人。

但是，利己主义的人的自由和承認这种自由，無非是承認構成这种人的生活内容的精神要素和物質要素的不可阻擋的运动。

因此，人并没有从宗教中解放出来，他反而取得了宗教自由。他并没有从财产中解放出来，反而取得了财产自由。他并没有从行業的利己主义中解放出来，反而取得了行業自由。

政治国家的建立和市民社会分解为独立的个人——这些个人的关系通过权利表现出来，正像等級行会制度的人的关系通过特权表现出来一样——是通过同一个行为实现的。但作为市民社会成員的人，即非政治的人，必然表现为自然人。Droits de l'homme〔人权〕表现为 droits naturels〔自然权〕，因为以自我意識为前提的活动集中在政治行为上了。利己主义的人是已經解体的社会的消

極的、現成的結果，是千真万确的对象，因而也是自然的对象。政治革命把市民生活分成几个組成部分，但对这些組成部分本身并没有实行革命和进行批判。它把市民社会，也就是把需要、劳动、私人利益和私人权利看做自己存在的基础，看做不需要进一步加以闡述的当然前提，所以也就看做自己的自然基础。最后，作为市民社会成員的人是本来的人，这是和 citoyen〔公民〕不同的 homme〔人〕，因为他是有感觉的、有个性的、直接存在的人，而政治人只是抽象的、人为的人，寓言的人，法人。只有利己主义的个人才是现实的人，只有抽象的 citoyen〔公民〕才是真正的人。

盧梭关于政治人的抽象論述得很对，他說：

“誰敢把人民組織起来，誰就一定会感到自己能够改变所謂人的本性，把每个本身是完备的、孤立的整体的个人变成更大的整体的一部分——这个个人在某种意义上要从这个整体获得自己的生活 and 存在——用部分的、道德的存在来代替肉体的、独立的存在。他必須剥夺人的原有力量，賦予他一种外来的、非由別人协助不能享用的力量。”（“社会契約論” 1782 年倫敦版第二卷第 67 頁）

任何一种解放都是把人的世界和人的关系还給人自己。

政治解放一方面把人变成市民社会的成員，变成利己的、独立的个人，另一方面把人变成公民，变成法人。

只有当现实的个人同时也是抽象的公民，并且作为个人，在自己的經驗生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中間，成为类存在物的时候，只有当人認識到自己的“原有力量”并把这种力量組織成为社会力量因而不再把社会力量当做政治力量跟自己分开的时候，只有到了那个时候，人类解放才能完成。

二

布魯諾·鮑威尔的“現代犹太人和基督徒
获得自由的能力”(“二十一張”第56—71頁)

鮑威尔在这个标题之下探討了犹太教和基督教的关系，以及它們和批判的关系。按照鮑威尔的說法，它們和批判的关系也就是它們“和获得自由的能力”的关系。

鮑威尔得出以下的結論：

“基督徒只要跨过一步，即跨过自己的宗教，就可以完全放弃宗教”，因而就可以获得自由，“相反地，犹太人不仅要擯弃自己的犹太人本質，而且要擯弃自己宗教的繼續發展和完成，即擯弃自己宗教的那种連自己都不知道的發展”(第71頁)。

可見，鮑威尔在这里把犹太人解放的問題变成了純粹宗教問題。“誰的福分最大？是犹太人还是基督徒？”这个神学上的鑽牛角尖的問題，在这里取得了文明的形式：他們中間誰有**更多的获得解放的能力？**的确，問題已經不像以前那样提了：能使人获得自由的是犹太教还是基督教？相反地，問題現在是这样提了：怎样才能使人更加自由？对犹太教的否定还是对基督教的否定？

“假如犹太人想要获得自由，那他們就不應該信奉基督教，而應該信奉消灭了的基督教，信奉整个都消灭了的宗教，即信奉教化、批判及其結果——自由的人性。”(第70頁)

这里談的还是，犹太人應該信教，但信的不應該是基督教，而應該是消灭了的基督教。

鮑威尔要求犹太人擯弃基督教的本質，但正像他自己所說的，

这个要求并不是从犹太人的本質的發展中产生出来的。

鮑威尔在“猶太人問題”的最后，認為猶太教只是对基督教的粗暴的宗教的批判，因而也就認定猶太教“只有”宗教意义。既然如此，我們就不难預見，犹太人的解放在他的笔下也一定会变成哲学兼神学的行为。

鮑威尔把犹太人的觀念的抽象的本質，即他的宗教，看做他的全部本質。所以他必然要做出这样的結論：“如果猶太人輕視自己的狹隘教規”，抛弃自己的整个猶太教，“那就不会对人类有任何貢獻”（第 65 頁）。

这样說来，犹太人和基督徒的关系就是：在猶太人解放的問題上，基督徒唯一的关心是一般人类的、理論性的关心。猶太在基督徒的宗教眼光中是个侮辱性的事实。一旦基督徒的眼光不再是宗教的，这个事实也就不再是侮辱性的了。猶太人解放本身并不是基督徒的事情。

相反地，猶太人要想得到解放，不仅要做好自己的事情，而且要做好基督徒的事情，即按“福音書作者批判”、“耶穌傳”⁹⁸ 等行事。

“他們自己也会看到，他們的命运掌握在他們自己手里；但历史是不会拿自己开玩笑的。”（第 71 頁）

我們現在来試試駁倒這個問題的神学提法。在我們看来，猶太人获得解放的能力問題，变成了必須制服什么样的特殊社会因素，才能消灭猶太的問題。因为現代猶太人获得解放的能力就是猶太和現代世界解放的关系。这种关系是从猶太在現代被奴役的世界中的特殊地位必然产生出来的。

現在我們来觀察一下現實的世俗猶太人，但不是像鮑威尔那样，觀察安息日的猶太人，而是觀察平素的猶太人。

我們不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。

犹太的世俗基础是什么呢？实际需要，自私自利。

犹太人的世俗偶像是什么呢？做生意。他們的世俗上帝是什么呢？金錢。

既然这样，那末从做生意和金錢中获得解放——因而也是从实际的、现实的犹太中获得解放——也就是現代的自我解放。

一种社会組織如果能够消除做生意的前提，从而能够消除做生意的可能性，那末这种社会組織也就能使犹太人不可能产生。他的宗教意識就会像烟霧一样，在社会的现实的、蓬勃的空气当中自行消失。另一方面，假如犹太人承認了自己这个实际本質毫無价值，因而尽力消除它，那他就会摆脱自己以前發展的范围，直接从事于人类解放，为反对人类自我异化的極端实际表現而奋斗。

可見，我們在犹太中看到了一般性的現代反社会的因素，而这种因素經由犹太人从最坏的方面積極参与的历史發展而达到了目前这样高的發展阶段；在这个阶段上它必然要瓦解。

犹太人的解放，就其終極意义來說，就是人类从犹太[⊖]中获得解放。

犹太人已經用犹太人的方式解放了自己。

“例如在維也納只被容許存在的犹太人，却憑自己的金錢势力决定着整个帝国的命运。在德国一个最小的邦中可能是毫無权利的犹太人，却决定着全欧的命运。各种同業公会和行帮虽然排斥犹太人，或者还在冷淡他們，但

⊖ 馬克思指的是人类从做生意、从金錢势力下解放出来。馬克思这里所用的“犹太”（«Judentum»）一字意味着做生意，因为德文的«Jude»除了“犹太人”、“犹太教徒”这个基本含意而外，还有“高利貸者”、“商人”的意思。——編者注

工業却在傲慢地嘲笑這些中世紀組織的固執。”(鮑威爾“猶太人問題”第114頁)

這個事實還不是個別的。猶太人用猶太人的方式解放了自己，他們解放了自己不僅是因為他們掌握了金錢勢力，而且因為金錢通過他們或者不通過他們而成了世界勢力，猶太人的實際精神成了基督教各國人民的實際精神。基督徒在多大程度上成為猶太人，猶太人就在多大程度上解放了自己。

例如漢密爾頓上校說：“新英格蘭的虔誠的和政治上自由的居民，是根本不想辦法掙脫纏住他的毒蛇的勞孔尼。瑪門^①是他們的偶像，他們不僅口頭上，而且整個身心都崇拜它。在他們的眼里，整個大地都是交易所；而且他們確認，在這塊土地上，他們除了要比自己鄰居富有而外，沒有別的使命。生意控制了他們的全部思想，一種生意換成另一種生意，是他們唯一的休息。他們在旅行的時候，也要背上他們的店鋪或是賬房，而且談的不是利息就是利潤。即使他們偶而沒有考慮自己的生意，那也只是因為想要探聽一下別人的生意做得怎樣。”

另外，在北美，猶太對基督教界的實際統治已經得到了明確的、完備的表現：福音傳道本身，基督教傳教士的職位，都變成了商品，破產的商人也開始傳起教來，發了財的傳教士也做起了投機買賣。

“你看到的可敬的教會主持人，起初是個商人，經商失敗以後他才做了牧師。另一個起初是個牧師，當他手里有了些錢的時候，他就丟了傳教士的職位而去經商。在大多數人的眼里，教會職位真是一個賺錢的行業。”(波蒙同書第185、186頁)

鮑威爾認為：

“這樣一種情況是虛假的：猶太人在理論上沒有政治權利，實際上却有很

① 財神之意。——譯者注

大权力,而且 en gros [在很大的範圍內]發生自己的政治影响,虽然这种影响 en détail [在一些細節上]还受到了限制。”(“犹太人問題”第 114 頁)

犹太人实际上的政治权力和他的政治权利之間的矛盾也就是政治和金錢势力之間的矛盾。虽然在观念上,政治权力凌駕于金錢势力之上,其实前者却是后者的奴隶。

犹太教之所以能和基督教同时存在,不仅因为它是对基督教的批判,也不仅因为它是对基督教起源的具体怀疑,而且因为实际犹太精神——犹太——在基督教社会保持了自己的地位,甚至得到了高度的發展。犹太人作为市民社会的特殊組成部分,只是市民社会的犹太人性質的特殊表现。

犹太的繼續存在不是違反历史,而是順应历史。

市民社会从自己的內部不断产生犹太人。

犹太教的基础是什么呢?就是实际需要,利己主义。

因此,犹太人的一神教,实际上是許多需要的多神教,甚至是把廁所也当成神律規定的东西的多神教。实际需要、利己主义就是市民社会的原則;只要政治国家从市民社会內部徹底产生出来,这个原則就赤裸裸地显现出来。实际需要和自私自利的神就是錢。

錢是以色列人的妒嫉之神;在他面前,一切神都要退位。錢蔑視人所崇拜的一切神并把一切神都变成商品。錢是一切事物的普遍价值,是一种独立的东西。因此它剝夺了整个世界——人类世界和自然界——本身的价值。錢是从人异化出来的人的劳动和存在的本質;这个外在本質却統治了人,人却向它膜拜。

犹太人的神成了世俗的神,世界的神。期票是犹太人的真正的神。犹太人的神只是幻想的期票。

在私有财产和錢的統治下形成的自然观,是对自然界的真正

的蔑視和实际的貶低。在犹太人的宗教中，自然界虽然存在，但只是存在于想像中。

托馬斯·閔采尔正是从这个意义上認為下列現象是不能容忍的：

“一切生灵——水里的魚，天上的鳥，地上的植物——都成了财产；但是生灵也應該是自由的呵。”⁹⁹

抽象地存在于犹太教中的那种对于理論、艺术、历史的蔑視和对于作为自我目的的人的蔑視，是財迷的真正的自覺的看法和品行。就連宗族延續的关系、男女关系都成了做生意的对象！妇女也成了买卖的对象。

犹太人的空想的民族是商人的民族，財迷的民族。

犹太人的毫無根基的法律只是一幅对毫無根基的道德和整个法的宗教諷刺画，只是对自私自利的世界处处采用的那种形式上的仪式的宗教諷刺画。

在这个自私自利的世界，人的最高关系也是法律規定的关系，是人和法律的关系，这些法律之所以对人有效，并不是因为它们是人本身的意志和本質的法律，而是因为它们居于統治地位，違反它們就会受到懲罰。

犹太人的狡猾手法，即鮑威尔在犹太聖法經傳^①中發現的那种最实际的狡猾手法，就是自私自利的世界和統治它的法律之間的关系，狡猾地規避这些法律就是这个世界的**主要伎倆**。

这个世界在这些法律的范围內的运动本身，必然就是法律的

^① 犹太聖法經傳(Talmud)是犹太聖經編定几百年后出的“法書”：一部是“經”，即条文，一部是“傳”，即对条文的詮釋；有时也單称詮釋部分为 Talmud。——譯者注

不断廢除。

犹太不可能再作为宗教在理論上繼續發展下去，因为实际需要的世界觀，按其本性來說是有限度的，很快就会达到尽头。

实际需要的宗教，按其本質來說不可能在理論上完成，只能在實踐中完成，因为實踐才是它的真理。

犹太不可能創造任何新的世界，而只能把已經形成的新的世界和关系吸引到自己的活动範圍內，因为以自私自利为依据的实际需要是消極的，不能任意扩大，只能隨着社会条件的进一步發展而扩大。

犹太随着市民社会的完成而达到自己的頂点；但市民社会只有在基督教世界才能完成。基督教把一切民族的、自然的、道德的、理論的关系变成人的一种外在的东西，因此只有在基督教的統治下，市民社会才能完全从国家生活分离出来，撕毀人的一切类联系，代之以利己主义和自私的需要，把人的世界变成互相隔絕互相敌对的个人的世界。

基督教起源于犹太教，又还原为犹太教。

基督徒起初是理論化的犹太人，因此，犹太人是实际的基督徒，而实际的基督徒又成了犹太人。

基督教只是表面上制服了现实的犹太教。基督教太高尚了，太唯灵論了，因此它要消除实际需要的粗暴，只有把它引上天国。

基督教是高尚的犹太教思想，犹太教是基督教的卑鄙的功利的运用，但这种运用只有当基督教作为完整的宗教从理論上完成了人从自身和自然界的自我异化，才能成为普遍的。

只有这样，犹太教才能实现普遍的統治，才能把异化了的人、异化了的自然界，变成正在异化的对象、变成奴隶般地屈从于利己

主义的需要、屈从于生意的买卖对象。

物的异化就是人的自我异化的实践。一个受着宗教束縛的人，只有把他的本質轉化为外来的幻想的本質，才能把这种本質客体化，同样，在利己主义的需要的統治下，人只有使自己的产品和活动处于外来本質的支配之下，使其具有外来本質——金錢——的作用，才能实际进行活动，实际創造出物品来。

基督徒的灵魂的利己主义，通过自己完成了的实践，必然要变成犹太人的肉体的利己主义，天国的需要必然要变成塵世的需要，主观主义必然要变成利己主义。我們不是用犹太人的宗教來說明犹太人的頑强性，而是用他們宗教的人的基础、实际需要、利己主义來說明这种頑强性。

既然犹太人的现实本質在市民社会得到了普遍的真正的实现，得到了普遍的世俗的体现，那末市民社会就不能使犹太人相信他們那种只是通过观念来表现实际需要的宗教本質的非现实性。因此，不仅在摩西五經或犹太聖法經傳中，而且在現代社会中，我們都看到現代犹太人的本質不是抽象的本質，而是高度的經驗本質，它不仅是犹太人的狹隘性，而且是社会的犹太人狹隘性。

社会一旦消灭了犹太的經驗本質，即做生意及其前提，犹太人就**不可能**产生，因为他的意識就不再有对象，犹太的主观基础即实际需要就会人性化，因为人的个体感性存在和类存在的矛盾就会消失。

犹太人的社会解放就是社会从犹太中获得解放。

卡·馬克思写于 1843 年秋

載于 1844 年“德法年鉴”

署名：卡尔·馬克思

按杂志原文刊印

原文是德文

黑格尔法哲学批判

导 言

就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束；而对宗教的批判是其他一切批判的前提。

谬误在天国的 oratio pro aris et focis〔申辩〕[⊖] 一经驳倒，它在人间的存在就暴露了出来。有人想在天国的幻想的现实性中寻找一种超人的存在物，而他找到的却只是自己本身的反映，于是他再也不想在他正在寻找和应当寻找自己的真正现实性的地方，只去寻找自身的假象，寻找非人了。

反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家，社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的通俗逻辑，它的唯灵论的 point d'honneur〔荣誉问题〕，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍根据。宗教把人的

⊖ 字面含意：对祭坛和炉灶的辩护。——编者注

本質变成了幻想的现实性，因为人的本質沒有真实的现实性。因此，反宗教的斗争間接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。

宗教的苦难既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗議。宗教是被压迫生灵的嘆息，是无情世界的感情，正像它是沒有精神的状态的精神一样。宗教是人民的鴉片。

廢除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。

宗教批判摘去了裝飾在鎖鍊上的那些虛幻的花朵，但并不是要人依旧帶上这些沒有任何乐趣任何慰藉的鎖鍊，而是要人扔掉它們，伸手摘取真实的花朵。宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性；使他能够圍繞着自身和自己现实的太陽旋轉。宗教只是幻想的太陽，当人还没有开始圍繞自身旋轉以前，它总圍繞着人而旋轉。

因此，彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神聖形象被揭穿以后，揭露非神聖形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对塵世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。

在导言后面将要进行的探討¹⁰⁰（也是对这项工作的一点貢獻）并不是针对原本，而是针对副本——德国的国家哲学和法哲学。其所以如此，只是因为这一探討是从德国开始的。

如果想从德国的 status quo [現狀] 本身出發，即使采取唯一

适当的方式——否定的方式，結果依然要犯时代上的錯誤。甚至对于我国政治現狀的否定，也都成了現代各国的历史儲藏室中布滿灰塵的史实。即使我否定了敷粉的髮辮，我还是要同沒有敷粉的髮辮打交道。即使我否定了 1843 年的德国狀況，但按法国的年代來說，我也不会是处在 1789 年，更不会是处在現代的焦点了。

不錯，德国历史上有过一个引以自豪的运动，这个运动世界上任何一个国家在历史上都沒有进行过，而且將來也不会仿照进行。我們和現代各国一起經历了复辟，而沒有和它們一起經历革命。我們經历了复辟，首先是因为其他国家勇敢地进行了革命，其次是因为其他国家受到了反革命的危害；在第一种情形下，我們的統治者感到害怕，在第二种情形下，我們的君主沒有感到害怕。我們往往只有一度，在自由被埋葬的那一天，才在我們牧师的领导下，处于自由社会。

有个学派以昨天的卑鄙行为来为今天的卑鄙行为进行辯护，把农奴反抗鞭子——只要它是陈旧的、祖傳的、历史性的鞭子——的每个呼声宣布为叛乱；历史对这一学派，正像以色列上帝对他的奴僕摩西一样，只是表明了自己的 *a posteriori* [过去]，因此，这个法的历史学派本身如果不是德国历史的产物，那它就是杜撰了德国的历史。这个夏洛克，奴僕式的夏洛克，發誓要憑他的期票、历史的期票、基督教德意志的期票来索取从人民心上剜下来的每一磅肉。

相反地，具有条頓血統并有自由思想的那些好心的热情者，却到我們史前的条頓原始森林去找我們自由的历史。但假如我們自由的历史只能到森林中去找，那末我們的自由历史和野猪的自由历史又有什么区别呢？况且誰都知道，在森林中叫喚什么，就有什

么回声。还是不要触犯原始的条頓森林吧！

应该向德国制度开火！一定要开火！这种制度虽然低于历史水平，低于任何批判，但依然是批判的对象，正像一个罪犯低于人性的水平，依然是劊子手的对象一样。在同这种制度进行斗争当中，批判并不是理性的激情，而是激情的理性。它不是解剖刀，而是武器。它的对象就是它的敌人，它不是要駁倒这个敌人，而是要消灭这个敌人，因为这种制度的精神已经被駁倒。这种制度本身并不是值得重视的对象，它是一种按照应当受到蔑视的程度而受到蔑视的存在物。批判没有必要表明自己对这一对象的态度，因为它已经清算了这一对象。批判已经不再是目的本身，而只是一种手段。它的主要情感是愤怒，主要工作是揭露。

这里指的是描述各个社会领域间的相互倾轧，描述普遍的沉闷和不满以及既表现为自大又表现为自卑的偏颇，也就是描述专以维护一切卑鄙行为为生的、而且自己本身也无非是一种以政府的形式表现出来的卑鄙事物的那个政府机构内部的一切。

这是一幅什么景象呵！社会没有止境地分成形形色色的行会，这些心胸狭窄、心地不良、庸俗粗暴的行会处于互相对立的地位，它们这种曖昧的猜疑的关系能够使它们的统治者毫无例外地——虽然形式不同——把他們看成只是仰仗统治者的恩典才活着的东西。甚至他們还要承认自己被支配、被统治、被占有的事实，而且要把这說成是上天的恩典！而在另一方面，则是那些身价和人数成反比的统治者！

针对这个对象的批判是肉搏的批判；而在肉搏战中，敌人是否高尚，是否有趣，出身是否相称，这都无关重要，重要的是给敌人以打击。不能使德国人有一点自欺和屈服的机会。应当让受现实压

迫的人意識到壓迫，从而使現實的壓迫更加沉重；應當宣揚恥辱，使恥辱更加恥辱。應當把德國社會的每個領域作為德國社會的 *partie honteuse*〔污點〕加以描述，應當給這些僵化了的制度唱起它們自己的調子，要它們跳起舞來！為了激起人民的勇氣，必須使他們對自己大吃一驚。這樣才能實現德意志民族的不可抗拒的要求，而民族要求的本身則是這些要求得以滿足的決定性原因。

這種反對德國 *status quo*〔現狀〕的狹隘內容的鬥爭，對現代各國來說，也不是沒有意義的，因為德國 *status quo*〔現狀〕是 *ancien régime*〔舊制度〕的公開的完成，而 *ancien régime*〔舊制度〕是現代國家的隱蔽的缺陷。對德國政治現實的鬥爭就是對現代各國的過去的鬥爭，而過去的回音依然壓抑着這些國家。這些國家如果看到，在它們那里經歷過悲劇的 *ancien régime*〔舊制度〕，現在如何通過德國的幽靈在演它的喜劇，那是很有教益的。當舊制度還是有史以來就存在的世界權力，自由反而是個別人偶然產生的思想的時候，換句話說，當舊制度本身還相信而且也應當相信自己的合理性的時候，它的歷史是悲劇性的。當 *ancien régime*〔舊制度〕作為現存的世界制度同新生的世界進行鬥爭的時候，*ancien régime*〔舊制度〕犯的就不是個人的謬誤，而是世界性的歷史謬誤。因而舊制度的滅亡是悲劇性的。

相反地，現代德國制度是一個時代上的錯誤，它駭人聽聞地違反了公理，它向全世界表明 *ancien régime*〔舊制度〕毫不中用；它只是想像自己具有自信，並且要求世界也這樣想像。如果它真的相信自己的本質，難道它還會用另外一個本質的假象來把自己的本質掩蓋起來，並求助於偽善和詭辯嗎？現代的 *ancien régime*〔舊制度〕不過是真正的主角已經死去的那種世界制度的丑角。歷

史不断前进，经过许多阶段才把陈旧的生活形式送进坟墓。世界历史形式的最后一个阶段就是喜剧。在埃斯库罗斯的“被锁鍊锁住的普罗米修斯”里已经悲剧式地受到一次致命伤的希腊之神，还要在琉善的“对话”中喜剧式地重死一次。历史为什么是这样的呢？这是为了人类能够愉快地和自己的过去诀别，我们现在为德国当局争取的也正是这样一个愉快的历史结局。

可是，一旦现代的政治社会现实本身受到批判，即批判一旦提高到真正的人的问题，批判就超出了德国 status quo [现状]，不然的话，批判就会认为自己的对象所处的水平低于这个对象的实际水平。下面就是一个例子！工业以至于整个经济界和政治界的关系是现代主要问题之一。这个问题是怎样使德国人开始发生兴趣的呢？是由于保护关税制度、贸易限制制度、国民经济学。条顿主义从人变成了物质，因此，我们的棉花骑士和钢铁英雄也就不知在哪个黄道吉日一变而成爱国志士了。所以在德国，人们开始承认独占在国内的主权，并给它以对外的统治权。所以在法国和英国行将完结的事物，在德国才刚刚开始。这些国家在理论上反对的、而且依旧当做锁鍊来忍受的陈旧的腐朽的制度，在德国却被当做美好未来的初升朝霞而受到欢迎，这个美好的未来刚从狡猾的理论[⊖]过渡到最无耻的实践。在法国和英国，问题是政治经济学或社会对财富的控制；在德国却是国民经济学或私有财产对国家的控制。因此，在法国和英国是消灭已经发展到最大限度的独占；在德国，却是把独占发展到最大限度。那里，正在解决问题；这里，矛盾才被提出。这个例子充分说明了现代问题的德国式的提法，说

⊖ 德文的《listige Theorie》（“狡猾的理论”）是双关语，这里是暗示弗里德里希·李斯特的保护关税宣传。——编者注

明我們的历史就像一个笨拙的新兵，只会重复旧的操練一样，到現在为止一直認為自己的任务只是重复陈旧的历史。

因此，既然德国的整个發展沒有超出德国的政治發展，那末德国人能够参与現代問題的程度頂多也只能像俄国人一样。但既然个人不受国界的限制，那末整个国家就不会因为个人获得解放而获得解放。希臘哲学家中間曾經有一个是斯基台人¹⁰¹，但这絲毫也沒有使斯基台人接近希臘文化。

我們德意志人幸而不是斯基台人。

正像古代各族是在幻想中、神話中經歷了自己的史前时期一样，我們德意志人是在思想中、哲学中經歷自己的未来的历史的。我們是本世紀的哲学同时代人，而不是本世紀的历史同时代人。德国的哲学是德国历史在觀念上的繼續。因此，當我們不去批判我們现实历史的 *oeuvres incomplètes*〔未完成的著作〕，而来批判我們觀念历史的 *oeuvres posthumes*〔遺著〕——哲学的时候，我們的批判恰恰接触到了本世紀所謂的 *that is the question!*〔問題所在！〕[⊖]的那些問題的中心。在先进国家是同現代国家制度的实际脫离，在甚至还没有这种制度的德国，首先却是同这种制度的哲学反映的批判脫离。

德国的法哲学和国家哲学是唯一站在正統的当代现实 *al pari*〔水平〕上的德国历史。因此，德国人民必須把自己这种想像的历史和自己的現存制度联系起来，不仅批判这种現存制度，而且还要批判这种制度的抽象繼續。他們的未来既不能只限于对自己现实的国家 and 法的制度的直接否定，也不能只限于对觀念中的国家和

⊖ 見莎士比亞“哈姆雷特”。——編者注

法的制度的直接实现，因为他们这些理想制度就包含了对现实制度的直接否定，而理想制度的直接实现，他们在观察邻国的生活的时候几乎已经经历了。因此，德国的实践派要求否定哲学是正当的。该派的错误并不在于提出了这个要求，而在于仅限于提出这个要求，没有认真实现它，而且也不可能实现它。该派以为，只要扭过头去，背朝着它，嘟囔几句陈腐的气话，哲学的否定就实现了。它的眼光的狭隘就表现在没有把哲学归入德国现实的范围，或者以为哲学甚至低于德国的实践和为实践服务的理论。你们要求人们必须从生活的现实萌芽出发，可是你们忘记了德国人民生活的现实萌芽一向都只是在他们的脑子里生长起来的。一句话，你们不在现实中实现哲学，就不能消灭哲学。

从哲学产生的理论派也犯了同样的错误（虽然是在相反方面）。

它认为目前的斗争只是哲学同德国这个世界的批判斗争，而没有想到现存的哲学本身就属于这个世界，而且是这个世界的补充，虽然只是观念的补充。它对对方采取批判的态度，对自己本身却采取非批判的态度，因为它从哲学的前提出发，没有超出这些前提得出的结果，或把别处得来的要求和结果冒充哲学的直接要求和结果，虽然这些要求和结果——假定是正确的——只有否定现存的哲学、否定作为哲学的哲学，才能得到。关于这一派，我们回头还要详细谈到。它的根本缺陷可以归结如下：它认为，不消灭哲学本身，就可以使哲学变成现实。

德国的国家哲学和法哲学在黑格尔的著作中得到了最系统、最丰富和最完整的阐述；对这种哲学的批判不但是对现代国家和对同它联系着的现实的批判性分析，而且也是对到目前为止的德

国政治意識和法意識的整个形式的最彻底的否定，而这种意識的最主要、最普遍、升为科学的表现就是思辨的法哲学本身。如果說，思辨的法哲学，这种关于現代国家（它的现实还是彼世，虽然这个彼世不过只在萊茵河彼岸）的抽象的、脫离生活的思維只在德国才有可能产生，那末反过來說，德国人之所以有可能从现实人抽象出現代国家的思想形象，也只是因为現代国家本身是从现实人抽象出来的，或者只是幻想地滿足所有的人。德国人在政治上考虑过的正是其他国家做过的事情。德国是这些国家理論上的良心。它的思維的抽象和自大总是同它的现实的片面性和低下并列。因此，如果德国国家制度的 *status quo* [現狀] 表现了 *ancien régime* [旧制度] 的完成，即表现了現代国家机体中的刺的完成，那末德国的国家学說的 *status quo* [現狀] 就表现了現代国家的未完成，表现了現代国家机体本身的缺陷。

对思辨的法哲学的批判既然是德国过去政治意識形式的坚决反对者，那它就不会集中于自己本身，而会集中于只用一个办法即通过实践才能解决的那些課題上去。

試問：德国能不能实现一个 *à la hauteur des principes* [原則高度的] 实践，即实现一个不但能把德国提高到現代各国的現有水平，而且提高到这些国家即將达到的人的高度的革命呢？

批判的武器当然不能代替武器的批判，物質力量只能用物質力量来摧毁；但是理論一經掌握群众，也会变成物質力量。理論只要說服 *ad hominem* [人]，就能掌握群众；而理論只要彻底，就能說服 *ad hominem* [人]。所謂彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身。德国理論的彻底性及其实践能力的明証就是：德国理論是从坚决彻底廢除宗教出發的。对宗教的批判最后归結为

人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条**绝对命令：必须推翻**那些使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切**关系**，一个法国人对草拟中的养犬税发出的呼声，再恰当不过地刻画了这种关系，他说：“可怜的狗啊！人家要把你们当人看哪！”

即使从历史的观点来看，理论的解放对德国也有特别实际的意义。德国的**革命**的过去就是理论性的，这就是**宗教改革**。正像当时的革命是从**僧侣**的头脑开始一样，现在的革命则从**哲学家**的头脑开始。

的确，**路德**战胜了**信神**的奴役制，只是因为他用**信仰**的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威，他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。

但是，即使新教没有正确解决问题，它毕竟正确地提出了问题。现在问题已经不是俗人同**俗人以外的僧侣**进行斗争，而是同**自己内心的僧侣**进行斗争，同自己的**僧侣本性**进行斗争。如果说新教把德国俗人变成为僧侣，便解放了世俗教皇即**王公**及其整个集团即**特权者和伪善者**，那么哲学把受僧侣精神影响极深的德国人变成人，这就是解放**全体人民**。但正像解放不应以王公的解放为限一样，财产的**收归俗用**也不以**夺取寺院财产**为限，而这种夺取是由伪善的普鲁士最先实行的。当时，农民战争这个德国历史上最彻底的事件，因碰到神学而垮台了。今天，神学本身已被粉碎，德国历史上不自由的最尖锐的表现——我们的 *status quo*（现状）——碰到哲学也要垮台。宗教改革以前，官方德国是罗马最忠顺的奴

隶。革命前，德国則是小于羅馬的普魯士和奧地利、保守的容克和庸夫俗子的忠順奴隶。

可是，徹底的德国革命看来面临着一个重大的困难。

就是說，革命需要被动因素，需要物質基础。理論在一个国家的实现程度，决定于理論滿足这个国家的需要的程度。但是德国思想界的要求和德国现实对这些要求的答案之間的惊人的分歧，是否会同市民社会和国家之間、市民社会本身的同样的分歧一致呢？理論要求是否能够直接成为实践要求呢？光是思想竭力体现为现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想。

但是，德国并不是和現代各国在同一个时候登上政治解放的中間阶梯。甚至它在理論上已經超越的阶梯，它在实践上还没有达到。它怎么能够一个筋斗就不仅越过自己本身的障碍，而且越过現代各国面临的障碍，即越过它实际上應該看做摆脱自己实际障碍的一种解放、而且應該作为它的目的来爭取的那些障碍呢？徹底的革命只能是徹底需要的革命，而这些徹底需要的产生，看来既沒有任何前提，也沒有必要的基础。

但是，既然德国只是用抽象的思維活动伴随了現代各国的發展，而沒有积极参加这种發展的实际斗争，那也就是說它只分担了这一發展的痛苦，而沒有分享这一發展的欢乐和局部的滿足。一方面的抽象痛苦同另一方面的抽象活动相适应。所以有朝一日，德国会在还没有处于欧洲解放的境地以前就处于欧洲瓦解的境地。德国可以比做染上基督教病症而日形憔悴的偶像崇拜者。

如果我們来看一下德国各邦政府，那末我們就会看到，由于現代各种关系，由于德国的形势，由于德国教养的特点，最后由于自己本身的正确本能，这些政府不得不把現代国家世界——它的長

处我們沒有加以利用——的文明的缺陷和 *ancien régime* [旧制度] 的野蛮的缺陷——这些缺陷我們却大加欣赏——結合了起来。因此,德国还要越来越多地含有超出它的 *status quo* [現狀] 的那些国家制度的某些方面,即使不是合理的方面,至少也是不合理的方面。世界上有沒有一个国家,也像所謂立宪德国这样,天真地分担了立宪国家制度的一切幻想,而未分享它的现实成就呢?除了德国政府而外,难道会有什么人产生这样一种奇怪念头,想把出版检查制度的痛苦和以出版自由为前提的法国九月法令¹⁰²的痛苦結合在一起嗎?正像在羅馬的百神庙可以看到一切民族的神一样,在德意志民族的神聖羅馬帝国可以看到一切国家形式的罪孽。这个空前未有的折衷主义又特別得到了德国国王[⊖] 的政治的、审美的**饕餮**的保证,这个国王想扮演国王的一切角色——封建的和官僚的,專制的和立宪的,独裁的和民主的;他这样做如果不是以人民的名义,便以他本身的名义,如果不是为了人民,便是为他自己。德国这个形成一种特殊世界的政治現狀的缺陷,不摧毁政治現狀的一般障碍,就不可能摧毁德国的特殊障碍。

对德国来說,彻底的革命、全人类的解放并不是烏托邦式的空想,只有部分的純政治的革命,毫不触犯大厦支柱的革命,才是烏托邦式的空想。部分的純政治的革命的基础是什么呢?就是**市民社会的一部分**解放自己,取得**普遍統治**,就是一定的階級从自己的**特殊地位**出發,从事整个社会的解放。只有在这样的情况下,即假定整个社会都处于这个階級的地位,也就是說,既有錢又有教育,或者可以随意取得它們,这个階級才能解放整个社会。

⊖ 指弗里德里希-威廉四世。——編者注

在市民社会,任何一个阶级要想扮演这个角色,就必须在一瞬间激起自己和群众的热情。在这瞬间,这个阶级和整个社会亲如手足,打成一片,不分彼此,它被看做和被认为是社会的**普遍代表**;在这瞬间,这个阶级本身的要求和权利真正成了社会本身的权利和要求,它真正是社会理性和社会的心脏。只有为了社会的普遍权利,个别阶级才能要求普遍统治。要取得这种解放者的地位,从而在政治上利用一切社会领域来为自己的领域服务,光凭革命精力和精神上的优越感是不够的。要使人民革命和市民社会个别阶级的解放相吻合,要使一个等级成为整个社会的等级,社会的一切缺点就必须集中于另一个阶级,一定的等级就必须成为一般障碍的化身,成为一切等级所共通的障碍的体现;一种特殊的社会领域就必须被看成整个社会公認的罪恶,因此,从这个领域解放出来就表现为普遍的自我解放。要使一个等级 *par excellence* [真正]成为解放者等级,另一个等级相反地就应当成为明显的奴役者等级。法国贵族和法国僧侣的普遍消极意义决定了和他们最接近却又截然对立的阶级即**资产阶级的普遍积极意义**。

但是,德国的任何一个特殊阶级,不仅缺乏那些把自己标志为社会消极代表的彻底、尖锐、勇敢、无情,同样,任何一个等级也缺乏和人民心胸相同——即使是瞬间的相同——的开闊的胸怀,缺乏鼓舞物质力量实行政治暴力的感悟,缺乏革命的大无畏精神,敢于向敌人傲然挑战:**我算不了什么,但我必须主宰一切**。构成德国道德和忠诚——不仅是个别人的,而且是各个等级的——的基础的,却反而是被压抑的利己主义;这种利己主义故步自封,而且希望别人也能故步自封。因此,德国社会各个领域之间的关系就不是戏剧式的,而是史诗式的。每个领域不是在受压迫的时候,而

是当现代关系在沒有得到这个领域的任何支持的情况下建立了低于它的而且它能加以压迫的社会领域的时候,才开始意識到自己,才連同自己的一切要求与其他社会领域一起占居一定的地位。就連德国资产阶级精神上的优越感也只是以自己是其他一切阶级的卑鄙庸俗性的总代表这种意識为依据的。因此,不仅德国各邦的帝王登基 *mal à propos* [不及时],而且市民社会每个领域也是未等庆祝胜利,就遭到了失败,未等克服面前的障碍,就設置了自己的障碍,未等表现自己的寬大本質,就表现了自己的狹隘本質,因此,就連扮演一个重要角色的可能性,也是不等这种可能性显现出来就已成为过去,一个阶级刚刚开始同高于自己的阶级进行斗争,就卷入了同低于自己的阶级的斗争。所以当諸侯同帝王斗争,官僚同贵族斗争,资产者同所有这些人斗争的时候,無产者就开始了反对资产者的斗争。资产阶级还不敢按自己的观点来表述解放思想,因为社会情况的發展以及政治理論的进步已經說明这种观点是陈旧的,或者至少是成問題的了。

在法国,只要有点什么,就能占有一切;在德国,只有一無所有,才不致失掉一切。在法国,部分解放是普遍解放的基础;在德国,普遍解放是任何部分解放的 *conditio sine qua non* [必要条件]。在法国,全部自由应该由逐步解放的现实过程产生;在德国,却应该由这种逐步过程的不可能性产生。在法国,人民中的每个阶级都是政治的理想主义者,它首先并不感到自己是个特殊阶级,而是整个社会需要的代表。因此,解放者的角色在充滿戏剧性的运动中順次由法国人民的各个阶级担任,直到最后由这样一个阶级担任,这个阶级將要实现社会自由,但它已不使这个自由受到人的外部的但仍然是由人类社会造成的一定条件的限制,而是从社

会自由这一必要前提出發，創造人类存在的一切条件。德国則相反，在这里，实际生活缺乏精神內容，精神生活也同实践缺乏联系，市民社会任何一个阶级，如果不是它的直接地位、物質需要、自己的鎖鍊强迫它，它一直也不会感到普遍解放的需要和自己实现普遍解放的能力。

那末，德国解放的实际可能性到底在哪里呢？

答：就在于形成一个被徹底的鎖鍊束縛着的阶级，即形成一个非市民社会阶级的市民社会阶级，一个表明一切等級解体的等級；一个由于自己受的普遍苦难而具有普遍性質的領域，这个領域并不要求享有任何一种特殊权利，因为它的痛苦不是特殊的無权，而是一般無权，它不能再求助于历史权利，而只能求助于人权，它不是同德国国家制度的后果發生片面矛盾，而是同它的前提發生全面矛盾，最后，它是一个若不从其他一切社会領域解放出来并同时解放其他一切社会領域，就不能解放自己的領域，总之是这样一個領域，它本身表現了人的完全喪失，并因而只有通过人的完全恢复才能恢复自己。这个社会解体的結果，作为一个特殊等級來說，就是無产阶级。

德国無产阶级是随着剛剛着手为自己开辟道路的工業的發展而形成起来的；因为組成無产阶级的不是自發产生的而是人工制造的貧民，不是在社会的重担下机械地压出来的而是由于社会的急剧解体过程、特别是由于中間等級的解体而产生的群众，不言而喻，自發产生的貧民和基督教德意志的农奴等級也在不断地——虽然是逐漸地——充实無产阶级的队伍。

無产阶级宣告現存世界制度的解体，只不过是揭示自己本身存在的秘密，因为它就是这个世界制度的实际解体。無产阶级要

求否定私有财产，只不过是把社会已经提升为无产阶级的原则的东西，把未经无产阶级的协助、作为社会的否定结果而体现在它的身上，即无产阶级身上的东西提升为社会的原则。无产阶级对正在形成的世界所享有的权利和德国国王对已经形成的世界所享有的权利是一样的。德国国王把人民称为自己的人民，正像他把马叫做自己的马一样。国王宣布人民是他的私有财产，只不过表明私有财产的所有者就是国王这样一个事实。

哲学把无产阶级当做自己的物质武器，同样地，无产阶级也把哲学当做自己的精神武器；思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。

根据上述一切，可以得出如下的结论：

德国唯一实际可能的解放是从宣布人本身是人的最高本质这个理论出发的解放。在德国，只有同时从对中世纪的部分胜利解放出来，才能从中世纪得到解放。在德国，不消灭一切奴役制，任何一种奴役制都不可能消灭。彻底的德国不从根本上开始进行革命，就不可能完成革命。德国人的解放就是人的解放。这个解放的头脑是哲学，它的心脏是无产阶级。哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自己。

一切内在条件一旦成熟，德国的复活日就会由高卢雄鸡^①的高鸣来宣布。

卡·马克思写于1843年末——1844年1月

按杂志原文刊印

载于1844年“德法年鉴”

原文是德文

署名：卡尔·马克思

① 高卢是法国古称，“高卢雄鸡”是法国在第一共和国时代用在国旗上的图案，标志当时法国人民的革命意识。——译者注

評“普魯士人”的 “普魯士國王和社会改革”一文^{⊖103}

“前进报”第60号登載了一篇題为“普魯士國王和社会改革”的文章，署名“普魯士人”。

首先，这位自称“普魯士人”的先生叙述了普魯士國王就西里西亞工人起义¹⁰⁴所頒布的内閣法令的内容和法国“改良报”¹⁰⁵对普魯士内閣法令的意見。“改良报”認為这个法令乃是出于國王的“恐惧和宗教情感”。它甚至發現这个文件中含有一种对于资产阶级社会面临着的偉大改革的預感。“普魯士人”教訓該报說：

“國王和德国社会还没有达到对于自己所面临的改革的預感[⊖]；甚至西里西亞和波希米亞的起义也沒有引起这种感覺。像德国这样的非政治的国家，我們無法向它証明工厂区局部的貧困是关乎一切人的事，更無法向它証明这种貧困是整个文明世界的禍害。这种現象在德国人看来，就像看到某种地方性的水灾或飢荒似的。所以國王認為产生这种現象的原因在于行政机关办事不力或者慈善事業办得不够。由于这个原因(同时还由于只用一支小小的軍隊就足以鎮压軟弱的織工)，破坏工厂和机器决不会引起國王和行政机关的絲毫‘恐惧’。内閣法令也沒有受宗教情感的支配，因为它非常冷靜地

⊖ 由于一些特殊原因我要声明，本文是我在“前进报”上發表的第一篇文章。——卡·馬·

⊖ 請注意文字上写得不通的地方：“普魯士國王和社会还没有达到对于自己(“自己”是指誰而言?)所面临的改革的預感。”

反映了基督教的治國藝術，反映了那樣一種理論，即在這個被認為獨一無二的良藥——‘基督徒之心的善良思想’面前，任何困難都是不攻自破的。貧窮和犯罪，這是兩大災害；誰能治好它們呢？國家和行政機關嗎？不是的；只有所有基督徒之心的聯合才能做到這一點。”

自稱“普魯士人”的作者否認國王有所“恐懼”的另一個根據，就是只用一支小小的軍隊就能鎮壓軟弱的織工。

那末我們來看一看這個國家里的情況吧。一個為自由主義干杯、香檳酒冒着自由主義泡沫的慶祝宴會——請回憶一下杜塞爾多夫的盛筵——就招致了一道王室內閣法令¹⁰⁶，不需一兵一卒就能壓制住整個自由資產階級爭取出版自由和憲法的願望，人們在日常事務上的表現是唯命是聽，——在這樣的國家里卻必須使用武力來對付軟弱的織工，這難道不是一件大事，不是一件足以引起恐懼的大事嗎？何況在初次衝突時，勝利的還是軟弱的織工。直到補充了援兵，才把他們鎮壓下去。難道工人們的起義由於不需要出動全部軍隊來鎮壓就不那麼危險了嗎？請聰明絕頂的“普魯士人”把西里西亞織工的起義和英國的工人起義比一比吧，這樣，他眼前的西里西亞織工就會是強有力的織工了。

我們根據政治對社會疾苦的一般關係來說明，為什麼織工的起義並沒有能夠引起國王特別的“恐懼”。我們先只指出下面一點，即起義所直接反對的不是普魯士國王，而是資產階級。作為一個貴族和專制君主，普魯士國王是不會喜歡資產階級的；資產階級由於同無產階級的關係緊張和尖銳而變得更加馴服和軟弱，這種情況更不可能使普魯士國王害怕。其次，正統的天主教徒對正統的新教徒比對無神論者更加仇視，同樣，正統主義者對自由派也比對共產主義者更加仇視。這並不是由於無神論者、共產主義者同

天主教徒、正統主義者更親近，而是由於無神論者、共產主義者同天主教徒、正統主義者的關係比新教徒、自由派同他們的關係還更疏遠，因為無神論者、共產主義者是站在圈子外邊的。普魯士國王作為一個政治家來看，在政治上他是和自由主義直接對立的。國王還很少感覺到無產階級是自己的敵人，同樣，無產階級也很少感覺到國王是自己的敵人。無產階級只有在已經相當強大的情況下，才會壓倒所有其他的不滿情緒和政治對立，而使一切政治上的敵視都集中到自己身上來。最後，以熱愛一切饒有趣味和意義重大的事物著稱的國王甚至應該感到驚喜，因為他竟然能夠在自己的國家里發現這個“有趣的”和“如此轟動的”赤貧現象，何況這種現象還能重新引起人們對自己的議論。他在聽到他從此擁有“自己的”、普魯士王國的赤貧的時候是多麼愉快呵！

當我們的“普魯士人”否認王室內閣法令是出於“宗教情感”的時候，他就又狠狠地跌了一跤。

為什麼不能認為這個法令是出於宗教情感呢？因為它“非常冷靜地反映了基督教的治國藝術”，“冷靜地”反映了那樣一種理論，即“在這個被認為獨一無二的良藥——基督徒之心的善良思想面前，任何困難都是不攻自破的”。

難道基督教的治國藝術不是從宗教情感產生出來的嗎？難道認為基督徒之心的善良思想是消除一切禍害的萬靈丹的這種理論不是建立在宗教情感基礎上的嗎？難道冷靜地反映宗教情感就不算反映宗教情感了嗎？豈止這樣！我敢說，否認“國家和行政機關”能夠“治好大災害”而在“基督徒之心的聯合”中去尋找醫治災害的方法，這樣的宗教情感是非常自負的極端自我陶醉的宗教情感。正如“普魯士人”所承認的，只有自我陶醉達於極點的宗教情

感才会把一切禍害都看做是缺乏基督教情感，因而会向行政机关指出“規劝”的办法是巩固这种情感的唯一手段。“普魯士人”認為树立基督教的思想就是內閣法令的目的。宗教情感——自然指的是自我陶醉的而不是冷靜的——把自己看成唯一的好东西；它把它遇到的任何禍害都归之于缺乏宗教情感，因为既然宗教情感是唯一的好东西，那末只有它才能为人造福。因此，出于宗教情感的內閣法令很自然地会使其他的法令也遵循这种情感。一个具有冷靜的宗教情感的政治家就不会“張皇失措”地求“助”于“規劝和那种号召巩固基督教思想的虔誠說教”。

那末，这个所謂的“普魯士人”究竟用什么办法向“改良报”証明內閣法令不是宗教情感的产物呢？他所用的办法恰好是处处把內閣法令描繪成宗教情感的产物。难道能够希望这种沒有邏輯性的头腦理解社会的运动嗎？我們来听一听他关于德国社会对工人运动和一般社会改革的态度廢話吧。

我們先把“德国社会”这一名詞所包括的各种范疇区分一下（我們的“普魯士人”就沒有这样做）：政府、資产階級、报刊、最后还有工人們自己。这里講的是不同的东西。而“普魯士人”却把所有这些东西揉在一起，按照自己的高明見解不分青紅皂白地給它們下了一个判決。在他看来，德国社会“甚至还没有达到对于自己所面临的改革的預感”。

为什么德国社会沒有这种本能呢？

“普魯士人”回答說：“像德国这样的非政治的国家，我們無法向它証明工厂区局部的貧困是关乎一切人的事，更無法向它証明这种貧困是整个文明世界的禍害。这种現象在德国人看来，就像看到某种地方性的水灾或飢荒似的。所以國王認為产生这种現象的原因在于行政机关办事不力或者慈善事

業办得不夠。”

可見，“普魯士人”是把对工人的貧苦狀況的这种曲解說成非政治的國家的特点。

大家都承認英國是個政治的國家。可是也都承認英國是個赤貧的國家，連赤貧^①這個詞都是從英文里來的。因此，觀察一下英國的情況，就可以更好地研究政治的國家對赤貧現象的態度。在英國，工人的貧困不是個別的現象，而是普遍的現象；貧困不只限于工廠區，而且也擴展到了農業區。由貧困引起的抗議運動，已經不能說只是處在發生過程，這裡，幾乎整整一個世紀以來，抗議運動都在此起彼伏地重演着。

而英國資產階級和同它聯系在一起的政府、報刊又是怎樣對待赤貧現象的呢？

因為英國資產階級認為赤貧現象的出現應歸咎於政治，所以輝格黨把原因推在托利黨身上，而托利黨則把原因推在輝格黨身上。在輝格黨看來，赤貧的主要根源是大地產的壟斷和那些妨礙穀物輸入的法律。在托利黨看來，一切禍害都在于自由主義、競爭和過度發展的工廠制度。沒有一個黨在一般的政治中去尋找原因，每一個黨都認為原因只在于和自己對立的那個黨的政治；至于什麼社會改革，這兩個黨連想都沒有想到。

最明確地表述了英國對貧困現象的看法的——我們一直指的是英國資產階級和政府的看法——就是英國的政治經濟學，即英國經濟條件在科學上的反映。

熟悉當代情況因而必然對資產階級社會的運動有某種全面看

^① “赤貧”一詞德文是《Pauperismus》，英文是《pauperism》。——譯者注

法的最出色最聞名的英國經濟學家之一，厚顏無耻的李嘉圖的學生——麥克庫洛赫，現在還敢于在公開的演說中，而且是在聽眾的贊許之下把培根關於哲學所講的一段話用到政治經濟學上去：

“一個人，如果憑着真正的無窮的智慧，不急于下結論，逐步向前，逐個地攻破那些像高山一樣橫在科學研究道路上的障礙，那他就必定能達到科學的頂峰，置身于幽雅的環境，新鮮的空氣中，這裡大自然的美景全部展現在我們的眼前，沿着傾斜平順的小路，可以從這裡下達實踐中最細小的環節。”¹⁰⁷

不用說，這種新鮮的空氣，即英國地下室住宅里的充滿瘟疫菌的空氣是多麼好！英國貧民的衣服破得難以想像；婦女們被勞動和貧困折磨得全身萎縮，遍體皺紋；孩子們在污泥里打滾；工廠里過度的、單調的機械勞動把人變成了畸形兒——這一幅大自然的美景是多麼壯麗！這些實踐中的最細小的環節——賣淫、殺人、絞架是多麼值得贊美！

甚至懂得赤貧現象的危險性的那一部分英國資產階級，也是不僅從個人觀點，而且簡直從幼稚而荒唐的觀點來看這種危險性和消除它的方法。

例如凱博士在他的“改進英國教育事業的最新措施”一書中，把一切都歸結為忽視教育問題。請猜一猜為什麼！由於缺乏教育，工人就不懂得“商業的自然規律”，即不懂得那些必然使他們陷於赤貧的規律，因此他們才進行暴動。這就會“阻礙英國製造業和英國商業的繁榮，會減低實業家們相互間的信任，會動搖政治的和社會的基石”。

英國資產階級和它的報刊在赤貧這一全英國的流行病問題上就是愚蠢得這樣厲害。

好吧，就算是我們的“普魯士人”對德國社會的責難是有根據

的。那又怎样呢？难道这是因为德国的非政治状况吗？如果说非政治的德国的资产阶级想像不出局部的贫困是一个具有普遍意义的问题，那末反过来，政治的英国的资产阶级居然也看不见遍地皆是贫困现象的普遍意义，其实这种贫困现象的普遍意义表现得非常明显，因为它既在时间上周期性地重复着，又在空间上广泛地扩展着，而且根本无法消除这种祸害。

其次，普鲁士国王认为产生赤贫现象的原因是**行政机关办事不力和慈善事业办得不够**，因而在**行政措施和慈善措施**中寻找对付赤贫现象的办法，这种情形，“普鲁士人”也认为是由于德国的非政治状况而产生的。

这种看法是不是普鲁士国王一个人所特有的呢？我们来看一看英国吧，英国可以说是为了对付赤贫现象而进行大规模政治活动的唯一的一个国家。

英国有关济贫方面的现行法律的历史应该追溯到伊丽莎白女王在位第四十三年所颁布的法律[⊖]。这些法律所采取的办法都是些什么呢？办法就是：责成教区对贫苦工人进行救济；征收济贫捐；举办法律规定的慈善事业。这种法律，这种由行政系统加以实现的慈善原则已经存在二百年了。经过这二百年长期的痛苦的摸索，议会在1834年通过济贫法修正案的时候又是抱着什么样的观点呢？

首先它用“**行政机关办事不力**”来解释赤贫现象惊人的增长。

因此就对管理济贫捐的机关进行改革。从前这种机关是由每个教区本区的工作人员组成的。现在大约每二十个教区（这些教

⊖ 这里我们用不着把爱德华三世时所颁布的工人条例也搬出来。

區已經合併為一個單獨的行政單位) 成立一個聯合會。由納稅人所推選出的工作人員組成的一個委員會—— Board of Guardians [濟貧委員會] ——定期在聯合會的總部舉行會議，解決有關發給救濟金的問題。這些委員會的活動由政府的代表——設在索美塞特宮¹⁰⁸的中央委員會這個赤貧部（根據一個法國人[⊖]所下的精確的定義）來指導和監督。這個機關所握有的資金幾乎等於法國花費在軍事機構上的款項。它所屬的地方機構達 500 個，而在每一個地方機構工作的人員至少有 12 名。

英國議會並沒有只限於在形式上改革行政機構。

它認為英國赤貧現象極端嚴重的主要原因在於濟貧法本身。據說法律所規定的對付社會禍害的手段，即慈善事業助長了社會禍害。至於一般的赤貧現象，根據馬爾薩斯的理論這似乎是永恆的自然規律：

“既然人口有不斷趕過生活資料的趨勢，那末慈善事業就是蠢事，就是公開鼓勵貧困。因此國家所能做的就是讓窮人去聽憑命運的擺布，至多也不過是使窮人死得痛快些。”

英國議會把赤貧是工人自己給自己造成的貧困那種看法和這個博愛的理論聯繫了起來，因此它並不認為這種貧困是一種不幸，應該加以防止；反而認為這是一種罪過，應該加以鎮壓和懲罰。

習藝所的即貧民院的制度就是這樣產生的。習藝所裏面的狀況把窮人吓到這樣的地步，他們寧願餓死也不願意到那里去找個棲身之處。在習藝所裏，慈善和報復（資產階級加于向它要求救濟的貧民身上的）巧妙地交織在一起。

⊖ 歐仁·畢萊。——編者注

可見，英國最初是想要通過慈善事業和行政措施來消滅赤貧現象的。後來它也並沒有看出赤貧現象的迅速發展乃是現代工業的必然後果，相反地，它認為這是英國濟貧捐的後果。普遍的貧困在它看來只不過是英國立法的局部問題。從前人們用慈善事業不夠來解釋的現象，現在開始用慈善事業過多來解釋了。最後，人們把貧困看做窮人自己的罪過，窮人因此應該受到懲罰。

赤貧現象在政治的英國的普遍意義就在於，赤貧現象在發展過程中（一切行政措施都阻擋不住這種發展）變成了全國的制度，因此必然成為廣泛分布的行政機關的工作對象。然而這種行政機關的任務已經不是消滅赤貧了，而是使它紀律化，使它萬古長存。這種行政機關放棄用積極的辦法來堵塞赤貧的來源；它滿足於每當赤貧現象太顯著太有礙觀瞻的時候，就讓警察和善地給它挖個墳墓。英國根本沒有超出行政措施和慈善措施的范围，反而向后退了一大步。現在只有那種陷於絕境因而能夠關進習藝所里去的赤貧才受到國家行政機關的照管。

所以直到現在，“普魯士人”並沒有發現普魯士國王的措施有什麼獨特之點。可是為什麼——這位大英雄以罕有的天真口吻這樣喊道——“為什麼普魯士國王不立刻下令教養所有被遺棄的兒童呢？”為什麼他首先要徵求行政機關的意見，等候它們的計劃和提案呢？

普魯士國王在這件事情上也和在其它一切事情上一樣，並沒有什麼獨特之處，而且還可以說普魯士國王選擇的辦法是一個國家首領唯一可能採取的辦法。當聰明絕頂的“普魯士人”看清這一點的時候，他就會心平氣和了。

拿破侖曾經想一下子消滅赤貧。他要他的行政機關提出在全

法国**消灭赤貧**的計劃。拟定草案的工作进行得太慢。拿破侖不耐煩了，他下手諭給他的內务大臣克来泰，命令他在一个月內**消灭赤貧**。拿破侖說：

“我們不能走过这块土地而不留下使我們后代感謝我們的足迹。不要再向我要求三个月或四个月的时间去收集資料。你有年輕的推事、聰明的地方行政官員、交通部門的有教養的工程师；把他們都動員起来；不要一味地沉溺于批閱日常的公文吧。”

过了几个月，一切都安排就緒。1808年7月5日頒布了以**消灭赤貧**为目的的法律。用什么办法呢？用成立**济貧所**的办法，这些**济貧所**轉瞬間就变成了懲罰机关，以致成立不久，到那里去的貧民全都是由**違警法庭**判决送进去的。然而当时立法团的一个委員諾艾·杜·加尔先生却喊道：

“永世感謝使窮人有住所貧民有飯吃的英雄。兒童們再不会听憑命运的摆布，窮苦的家庭再不会沒有生活来源，工人也再不会受不到鼓勵找不到工作。我們在街上再不会碰到身体殘廢、窮困不堪的那种可怕景象。”

最后这句厚顏無耻的話是整个这首贊美歌里唯一的一点實話。

既然拿破侖要自己的推事、地方行政官員、工程师来想办法，那末为什么普魯士國王不應該求助于自己的行政机关呢？

为什么拿破侖沒有立刻下令**消灭赤貧**呢？“普魯士人”的問題就是这一類的問題：“为什么普魯士國王不立刻下令教養所有被遺棄的兒童呢？”“普魯士人”懂得不懂得在这种情况下普魯士國王應該下什么样的令呢？恰好就是下**消灭無产階級**的令。要教養兒童就必須养活他們，使他們不必自己謀生。养活和教育被遺棄的兒童，即养活和教育無产階級的整个年輕一代，这就意味着**消灭無产**

階級和赤貧現象。

國民公會曾有过一刹那的勇氣下令消滅赤貧現象，固然，它沒有像“普魯士人”要求自己的國王那樣“立刻”就下命令，它先委託公安委員會擬定必要的計劃和提案，在公安委員會研究了制憲會議關於法國貧民狀況的豐富資料並通過巴萊爾提出了設置“國民慈善事業簿”的建議等等以後，它才下命令。國民公會的決議結果怎樣？結果就是：世界上多了一個決議，僅僅一年以後，國民公會就被飢餓的婦女包圍了。

應該指出，國民公會是政治動力、政治勢力和政治理智的頂點。

世界上沒有過一個政府不先和行政機關磋商就立刻通過有關赤貧問題的決議。英國議會甚至派遣了許多代表到全歐洲的各個國家去學習對付赤貧現象的各種有效的行政措施。但是這些國家無論對赤貧問題如何關心，它們不是沒有超出行政措施和慈善措施，就是開倒車，連行政措施和慈善措施都放棄了。

國家能不能採取其他辦法呢？

和“普魯士人”向自己的國王提出的要求相反，國家永遠也不會認為社會疾苦的根源在於“國家和社會結構”。凡是有政黨存在的地方，每一個政黨都認為一切禍害的根源就在於執政的是別的和它敵對的政黨而不是它自己。連激進的和革命的政治活動家也不是在國家的實質中去找尋禍害的根源，而是在現存的某種國家形式中去找尋；他們要用別種國家形式來代替這種國家形式。

從政治的觀點來看，國家和社會結構並不是兩個不同的東西。國家就是社會結構。國家一方面承認社會疾苦的存在，另一方面卻把社會疾苦的原因不是歸咎於任何人類力量都不能消滅的自然

規律，就是歸咎于不依賴于國家的私人生活，或者歸咎于應由國家行政機關負責的不妥當的措施。例如英國就認為貧窮的原因在于自然規律，根據這個規律，人口的增長總是要超過生活資料的增長。另一方面，同一個英國卻又認為赤貧的原因在于窮人的意志不好，正像普魯士國王認為原因在于富人的非基督教情感，而國民公會認為原因在于私有者的反革命的可疑的思想方式一樣。所以英國就懲罰窮人，普魯士國王就規勸富人，國民公會就砍掉私有者的頭。

最後，所有的國家都在行政機關無意地或有意地辦事不力這一點上去尋找原因，于是它們就把行政措施看做改正國家缺點的手段。為什麼呢？就因為行政是國家的組織活動。

要消除在行政機關的任務、它的善良意願和它所能夠採取的手段、辦法之間的矛盾，國家就必須消滅自己，因為國家本身就是以這個矛盾為基礎的。國家是建築在社會生活和私人生活之間的矛盾上，建築在公共利益和私人利益之間的矛盾上的。因此，行政機關不得限于形式上的和消極的活動；因為哪里有了市民生活和市民活動，行政機關的權力就要在哪里告終。不僅如此，這種市民生活、這種私有制、這種商業、這種工業、這種各個市民集團間的相互掠奪——這一切現象的反社會本性所引起的後果就使得行政機關的無能為力成了一個自然規律。因為這種分散性、這種卑鄙齷齪的行為、這種市民社會的奴隸制是現代國家借以存在的天然基礎，正如奴隸占有制的市民社會是古代國家借以存在的天然基礎一樣。國家的存在和奴隸制的存在是彼此密切相關的。古代國家和古代奴隸制這兩種赤裸裸的典型的對立之間的聯繫也并不比現代國家和現代商業世界這兩種經過偽裝的基督教的對立之間的

联系来得更紧密些。現代国家要消灭自己的行政机关的無能，就必须消灭現在的私人生活。而要消灭私人生活，国家就必须消灭自己，因为国家純粹是作为私人生活的对立物而存在的。但是没有一个有生命的存在物会在本身的生活原理中，在本身的生活实質中寻找自己缺点的根源；每一个有生命的存在物都是在自己生活范围以外的环境中去寻找这个根源。自杀是違反自然的。因此国家不会相信自己行政机关的內在的無能，也就是說不会相信自己本身的無能。国家所能看出并企圖加以改正的只是自己行政机关表面上的和偶然的缺点。既然这些改正沒有收效，于是就得出結論說，社会疾苦是人类無可奈何的天然缺陷，是神律，或者說，各个人的意志太墮落了，以致他們辜負了行政机关的一片苦心。这些个人是多么奇怪的人呵！政府剛剛把他們的自由限制一下，他們就埋怨起政府来，可是他們又要求政府為他們防止这种自由所必然产生的后果！

一个国家越是强盛，因而政治性越强，那末这个国家就越不会理解社会疾苦的普遍性，就越不会在国家的原理中，也就是不会在現存的社会結構（它的行动和意識的表现、它的正式表现就是国家）中寻找社会疾苦的根源。政治理智之所以为政治理智，因为它是在政治范围以内思索的。它越敏銳，越活躍，就越沒有能力去理解社会疾苦。典型的政治理智时代就是法国革命。法国革命的英雄們根本沒有在国家的原理中寻找社会缺陷的根源，相反地，他們却認為社会缺陷是政治上混乱的原因。例如，罗伯斯比尔把大貧和大富仅仅看做純粹民主的障碍，因此他想建立一种普遍的斯巴达式的朴素生活。政治的原則就是意志。可見，政治理智越是片面，因而越是成熟，它就越相信意志是万能的，就越分不清

意志的自然界限和精神界限，因而也就越不能發現社會疾苦的根源。關於“普魯士人”的什麼“政治理智定會發現德國社會貧困的根源”的這種荒謬的指望，沒有進一步討論的必要了。

如果指望普魯士國王不僅具有連國民公會和拿破侖都沒有的本領，而且還指望他具有超出一切政治範圍的觀點（智慧超群的“普魯士人”自己也絲毫不比國王更接近於這種觀點），那是荒唐的。加上“普魯士人”說出的下面一段話，上面那一切看法就顯得更加荒唐了。“普魯士人”說：

“好聽的言詞和善良的意願是不值錢的東西；貴重的是通曉事理和做出成績來。在目前來說，這兩層比貴重還要貴重，因為暫時還根本辦不到。”

既然它們暫時根本辦不到，那末任何人，只要他努力做他所能做的事情，我們似乎就應該感謝他。不過我要請讀者來判斷判斷，在這種情況下是否應該把“不值錢”、“貴重”、“比貴重還要貴重”、“暫時還根本辦不到”這些萊岡商人的語彙歸入“好聽的言詞”和“善良的意願”之列。

現在姑且假定“普魯士人”關於德國政府和德國資產階級所說的話（要知道德國資產階級是“德國社會”的一部分）是完全能夠成立的。德國社會的這一部分是不是比英國的和法國的更無能呢？難道會比，譬如說，無能已經成為一種制度的英國更軟弱無能嗎？假使現在全英國爆發了工人起義的話，我們就會發現那裡的資產階級和政府并不比 18 世紀後三十年間的資產階級和政府準備得更好。他們唯一的手段就是物質力量，可是因為它們這種物質力量隨着赤貧現象的擴展和無產階級的覺悟提高而減少，所以英國的無能必然按幾何級數而增長。

最後，說德國資產階級完全不懂得西里西亞起義的普遍意義，

这种說法**不对，根本不对**。在許多城市里，师傅都在想办法和帮工建立共同的联合会。德国所有的自由主义报纸、自由资产阶级的机关报都登满了关于劳动组织和社会改革的文章、对独占和竞争的批评等等。这一切都是工人运动的结果。特利尔的、阿亨的、科伦的、威塞尔的、曼海姆的、布累斯劳的、甚至柏林的报纸都常常刊登一些完全明白易懂的有关社会问题的文章，而且“普鲁士人”可以从这些文章里吸取某些教益。不仅如此，来自德国的信里，也经常充满惊奇：资产阶级对社会倾向和社会思想竟不进行什么抵制。

如果“普鲁士人”对社会运动的历史更熟悉一些的话，他就应该提出恰恰相反的问题：为什么连德国资产阶级也认为局部的贫困具有相当普遍的意义呢？政治上开展的资产阶级怎么会怒火这样高、脸皮这样厚呢？政治上不开展的资产阶级怎么会对无产阶级不加抵抗，反而表示同情呢？

我们来研究一下像圣人似的“普鲁士人”给德国工人下的断语吧。

他以讽刺的口吻说道：“德国的穷人并不比可怜的德国人聪明些，就是说，他们除了自己的家庭、自己的工厂、自己住的那个地区以外，什么都看不见；整个这一问题直到現在还没有被洞察一切的政治精神接触到。”

“普鲁士人”要想把德国工人的一般状况和法国、英国工人的一般状况比较一下，那他就应该拿英国、法国工人运动的最初形式，即它的开端来和刚刚才开始的德国工人运动比较一下。他没有这样做。所以他的论断归根到底还是那一套陈词滥调，说什么德国的工业还不如英国那样发达，说什么运动在最初的发展阶段和以后的各个阶段不同。他是想讲德国工人运动的特点，可是在这个题目上什么名堂也没有讲出来。

但是，如果“普魯士人”站到正确的观点上，那他就会看出，法国和英国的工人起义**沒有一次像西里西亞織工起义那样具有如此**的理論性和自覺性。

首先請回忆一下**織工的那支歌吧！**¹⁰⁹ 这是一个勇敢的战斗的**呼声**。在这支歌中根本沒有提到家庭、工厂、地区，相反地，無产階級在这支歌中一下子就毫不含糊地、尖銳地、直截了当地、威風凜凜地厉声宣布，它反对私有制社会。西里西亞起义一开始就恰好做到了法国和英国工人在起义結束时才做到的事，那就是意識到無产階級的本質。西里西亞起义的进程本身也同样具有这个优点。被毀掉的不仅是机器——这些工人的勁敌，而且还有賬簿和财产契据。其他一切工人运动首先只是打击**工業企業的老板**，即明显的敌人，而这次运动同时还打击銀行家，即隱蔽的敌人。最后，英国的工人起义沒有一次像这样勇敢，这样有計劃，这样坚强。

談到德国工人总的文化、知識的水平或者他們的接受文化、知識的能力，那我就提醒讀者注意魏特林的天才著作，不管这些著作在論述的技巧方面如何不如**蒲魯东**，但在理論方面有很多地方却胜过他。資產階級及其哲学家和科学家哪里有一部論述資產階級解放（政治解放）的著作能和魏特林的“**和諧与自由的保証**”一書媲美呢？只要把德国的政治論著中的那种俗不可耐畏首畏尾的平庸气拿来和德国工人的这种**史無前例光輝燦爛**的处女作比較一下，只要把無产階級巨大的**童鞋**拿来和德国資產階級的矮小的政治爛鞋比較一下，我們就能够預言德国的**灰姑娘**^①將來必然長成一个大力士。應該承認，德国無产階級是歐洲無产階級的**理論家**，正如同

① 灰姑娘是格林姆童話里的人物，是一个受繼母虐待的女孩子，每天在家里像婢女一样地工作，后来嫁給了一个王子。——譯者注

英国無产階級是它的經濟學家，法国無产階級是它的政治家一樣。必須承認，德国进行社会革命的能力是典型的，可是它对于政治革命的無能也是典型的。因为德国資產階級的無能就是德国政治上的無能，同样，德国無产階級的能力——即使不談德国的理論——就是德国社会的能力。德国哲学和政治的發展之間的不相称并不是什么反常現象。这种不相称是必然的。一个哲学的民族只有在社会主义里面才能找到适合于它的实践，因而也只有在無产階級身上才能找到解放自己的積極因素。

可是，現在我既沒時間，也不打算給“普魯士人”解釋“德国社会”如何对待社会变革，以及为什么一方面德国資產階級对社会主义的反抗这样微弱，另一方面德国無产階級具有非凡的社会主义天賦。他可以在我的“黑格尔法哲学批判导言”（“德法年鑒”）[⊖]中找到理解这种現象所必需具备的初步基础。

可見，德国穷人的理性和可憐的德国人的理性是成反比的。可是，那些把任何事物都当成作文練習題目来写篇文章發表的人們，由于用这样的形式主义方法看問題，所以就把事物的內容歪曲了，而被歪曲的內容反过来又給形式打上了庸俗的烙印。例如，“普魯士人”想用对照的形式評論西里西亞工人起义浪潮，結果和真理完全背道而馳。一个有思想爱真理的人，在看到西里西亞工人起义爆發的时候，他所應該做的不是在这一事件上为人之师，而是研究这一事件的特殊性質。自然这就需要有一些科学的远見和一些对人的热爱才行，而要做到前面那一点，只要多少玩弄一些浸透着無聊的自我欣賞气息的巧妙詞句就足够了。

⊖ 見本卷第452—467頁。——編者注

为什么“普魯士人”这样輕蔑地判断德国工人呢？因为他認為“整个这一問題”——即工人貧困的問題——“直到現在还没有被洞察一切的政治精神接触到”。下面的話更清楚地表明了他对政治精神的精神上的爱：

“凡是在人們不幸离开共同体而孤立，他們的思想脫离了社会原則的这种情况下爆發的起义，就一定会在血泊中，在盲目中被扼杀；可是一旦貧困产生出理智，而德国人的政治理智又發現社会貧困的根源，那时候这些事件在德国也就会被理解为某种偉大变革的征兆了。”

請“普魯士人”允許我們首先提一个詞句方面的意見。他的对照是不完善的。前一半說，“一旦貧困产生出理智”，而后一半却說，“而政治理智又發現社会貧困的根源”。前一半里面的單純的理智，到了后一半里面却成了政治理智；同样，前一半里面的單純的貧困到了后一半里面却成了社会貧困。为什么我們的文章大师对于对照的兩部分給予这样不公平的待遇呢？我看他自己也弄不清这一点。我想給他講一講他的正确本能是怎样提醒他的。假使“普魯士人”写的是“一旦社会貧困产生出政治理智，而政治理智又發現社会貧困的根源”，那末任何一个公正的讀者都会看出这种对照是荒謬的。讀者首先就要問自己：为什么这位隱名的作者不按照最簡單的邏輯所要求的那样，把社会理智和社会貧困相对照，把政治理智和政治貧困相对照呢？現在来談談問題的实質吧！

社会的貧困产生政治理智的看法是錯誤的，可是与此相反，社会的丰足产生政治理智的看法却是正确的，我們說前者是錯誤的，正如同我們說后者是正确的一样。政治理智是唯灵論者；已經有些家当，已經生活得不坏的人才能有这种理智。关于这一点，請我們的“普魯士人”听听一位法国經濟学家米歇尔·舍伐利埃先生的

話吧：

“当1789年資產階級兴起时，它要取得自由，仅仅参加国家的管理是不够的。对它來說，解放就是把社会事务的领导权，行政的、軍事的和宗教的最高职位从壟断这些东西的特权者手中夺取过来。資產階級既然有錢、有教养、能够完全独立生活、能够独自管理自己的事务，它就要求摆脱專橫的政治制度。”¹¹⁰

我們已經向“普魯士人”指出，政治理智是如何不能發現社会貧困的根源。对于他在这个問題上的看法，我們只需要再談一兩句話。一个民族的政治理智越是發达和普遍，無产階級就越是会把自己的力量浪費在那种盲目的、無益的、在血泊中被扼杀的起义上面，至少在运动的初期是这样。無产階級如果在政治範圍內思考問題，那它就会認為一切罪惡的根源都在于**意志**，認為全部有效的办法就在于使用**暴力**，在于把这种或那种**特定的国家形式推翻**。法国無产階級最初的起义¹¹¹就是証明。里昂的工人們以为自己追求的只是政治的目的，以为自己只是共和国的战士，可是事实上他們却是社会主义的战士。于是他們的政治理智就把社会貧困的根源弄得模糊不清，就歪曲了他們对自己真正目的的認識，他們的政治理智就蒙蔽了他們的社会的本能。

可是，既然“普魯士人”指望貧困产生出理智来，那他为什么又把“**在血泊中被扼杀**”和“**在盲目中被扼杀**”混为一談呢？既然一般說来貧困所造成的痛苦是导致理智的手段，那末**流血的痛苦**就更是导致理智的十分有力的手段了。所以“普魯士人”應該說：在血泊中被扼杀就会扼杀盲目性，而保證理智能够得到必要的空气。

“普魯士人”裝出一副預言家的样子，他預言，“**在人們不幸离开共同体而孤立，他們的思想脫離了社会原則的情況下爆發的**”起

义一定会被扼杀。

我們已經指出，西里西亞起义决不是在思想脫离了社会原則的情況下發生的。其次需要研究的就是“人們不幸离开共同体而孤立”的情况。这里所謂的共同体應該理解为政治的共同体，即国家。这是所謂非政治德国的老調。

难道所有的起义不都是毫無例外地在人們不幸离开共同体而孤立的情況下爆發的嗎？这种孤立不是一切起义的必要前提嗎？要是沒有法国公民們的这种离开共同体而不幸孤立的情况，难道1789年的革命能够爆發嗎？这个革命的任务恰好就是消灭这种孤立的情况。

可是工人所离开的那个共同体，無論就其現實性而言，無論就其規模而言，完全不同于政治的共同体。工人自己的劳动迫使他离开的那个共同体就是生活本身，也就是物質生活和精神生活、人的道德、人的活动、人的快乐、人的實質。人的實質也就是人的真正的共同体。离开这种實質而不幸孤立，远比离开政治的共同体而孤立更加广泛、更加难忍、更加可怕、更加充滿矛盾；由此可見，正像人比公民以及人的生活比政治生活意义更加深邃一样，消灭这种孤立状态，或者哪怕是对它进行局部的反抗，發動起义，其意义也是更加深邃的。因此不論产业工人的起义帶有怎样的局部性，它都包含着普遍的精神，而声势最浩大的最普遍的政治起义却包藏着某些利己主义的狹隘性質。

“普魯士人”郑重其事地以下面的話結束自己的文章：

“社会革命沒有政治精神（就是說沒有从整体观点出發的具有組織力量的思想）是不可能的。”

我們已經看到，社会革命之所以采取了整体观点，是因为社会

革命——即使只在一个工厂区里發生的时候也是一样——乃是人对非人生活的抗議；我們看到，它是从各个真正的个人的观点出發的，那个离开了个人就会引起他反抗的共同体才是人的真正的共同体，是人的實質。相反地，革命的政治精神就在于沒有政治地位的階級渴望着消除自己被排斥于国家和統治之外的这种孤立状态。政治精神的观点就是国家的观点，即抽象的整体的观点，这种抽象的整体之所以存在只是由于它脱离真正的生活，而且假使沒有人的普遍理念和他的个人存在之間的有組織的对立的話，这种抽象的整体是不可想像的。因此，具有政治精神的革命就适应着这种精神的狹隘的、二重的本性，靠着牺牲社会本身的利益，在社会上組織了一个統治階層出来。

現在我們来悄悄地告訴“普魯士人”什么是“具有政治精神的社会革命”；同时我們还給他揭穿一个秘密：他自己即使在口头上也不能超出狹隘的政治观点。

具有政治精神的“社会”革命要末是一堆毫無意义的廢話（如果“普魯士人”把“社会”革命理解为和政治革命对立的“社会”革命，可是却赋予社会革命以政治精神，而不赋予它以社会精神）；要末“具有政治精神的社会革命”只不过是前人們所謂的“政治革命”或“革命”的同义語。每一次革命都破坏旧社会，所以它是社会的。每一次革命都推翻旧政权，所以它具有政治性。

讓“普魯士人”在同义語和廢話之間選擇去吧！可是，如果說具有政治精神的社会革命不是同义語就是廢話，那末具有社会精神的政治革命却是合理的思想。一般的革命——推翻現政权和破坏旧关系——是政治行为。而社会主义不通过革命是不可能實現的。社会主义需要这种政治行为，因为它需要消灭和破坏旧的东

西。但是，只要它的組織活動在哪里開始，它的自我目的，即它的精神在哪里顯露出來，社會主義也就在哪里拋棄了政治的外殼。

為了揭露報紙上一欄之地所包藏着的一堆糾纏不清的錯誤，竟花費了這樣長的篇幅發表這許多議論。並不是所有的讀者都具備必要的知識和有足夠的時間來搞清這篇偷天換日的文章。鑒於這一點，匿名的“普魯士人”還不該為讀者着想，暫時放棄政治問題和社會問題的寫作，放棄關於德國狀況的高談闊論，而開始誠懇地把自己的狀況檢查一番嗎？

1844年7月31日於巴黎

載於1844年8月7和10日“前進報”
(巴黎)第63和64號

按報紙原文刊印
原文是德文

署名：卡爾·馬克思

弗·恩格斯

1839—1844

烏培河谷来信¹¹²

一

誰都知道，烏培河谷——“世界之友”¹¹³非常討厭这个名称——是指伸延在大約三小时航程的烏培河流域上的爱北斐特和巴門兩個城市。这条狹窄的河流，时而徐徐向前蠕動，时而泛起它那紅色的波浪，急速地奔过烟霧弥漫的工厂建筑和棉紗遍佈的漂白工厂。然而它那鮮紅的顏色并不是来自某个流血的戰場——因为这里相互厮斗的只有神学家的笔杆和長舌妇們，而且往往是为了瑣碎小事，——也不是源于人們为道德敗坏而感到的羞愧（虽然这确实有足够的根据），而只是流自許多使用鮮紅色染料的染坊。要是你从杜塞尔多夫来的話，那你在索恩波尔恩附近就会进入聖区；混濁的烏培河从你身旁懶洋洋地爬过，和你剛才看到的萊茵河比較起来，它那副可憐相会使你大为失望。这个地方相当引人入胜：并不太高的山巒，有的傾斜作态，有的峭然壁立，个个披着翠綠的衣裝，嵌入碧綠的草地，当天气晴朗，蔚藍的天空映在烏培河里的时候，它那鮮紅的顏色就完全消失了。繞过山麓，你会看到爱北斐特的奇形怪狀的塔楼（簡陋的房舍隱藏在花园的后面），几分鐘后，你就到了蒙昧主义者的錫安。在沒进城以前，你会碰到一座天主教堂；它好像是从該城的聖区被赶出来似的立在这里。这是一座拜占庭式的教堂，一个毫無經驗的建筑师按照一个很好的

設計把它建築得很糟糕；一座舊天主教堂被拆掉了，為的是給還未建成的市政廳大廈的左翼騰出地方；只剩下了一座塔樓用來辦公共福利，即作為監獄。再往前走，你就到了一座大廈，大廈的圓柱頂端還有拱形圓頂¹¹⁴，但這些圓柱的式樣非常特別，從形狀來看，下部是埃及式，中間是多立斯式，上部是以沃尼亞式，並且由於這些圓柱基礎堅固，所以沒有柱腳柱頭等類建築上多餘的東西。這個建築從前叫做博物館，但現在連一點博物館的痕迹都沒有了，同時欠下了很多的債，所以不久以前這座建築就拍賣掉了，新起了一個名字叫“賭博場”；從空蕩蕩的建築正面看到的這個名字使人再也記不起先前的那個高尚的名字了。這個建築的各個部分很不相稱，以致晚上人們把它當成了駱駝。從這兒起，伸展出一條條單調的毫無特點的街道；一座還有一半沒有造好的漂亮的新市政廳大廈，由於地方不夠而擺在一個非常別扭的地点，它的正門朝着一條狹窄的頗不像樣的小胡同。最後，你又到了烏培河，一座華麗的橋把你引到巴門，這裡至少比較合乎建築上的美觀要求。橋這邊的一切都使人看起來比較親切；這裡沒有愛北斐特那種既不是舊式也不是新式、既不美觀又不可笑的蹩腳的房子，而是新式的、蓋得別致的、高大而堅固的建築。你到處可以看到新蓋的石头房子，馬路的盡頭由一條筆直的兩旁蓋滿房屋的公路連接起來。在房屋中間是漂白工廠的綠色草地。這裡的烏培河河水清澈，山巒重疊，輪廓隱約可見，叢林、草地、花園五色繽紛，紅色的屋頂夾雜其間，使你越往前行，就越覺得這個地方景致迷人。從林間小徑中可以望見前面不遠的一座下巴門教堂的正面；這是河谷最漂亮的一座建築，一座造得很好的非常莊嚴的拜占庭式的建築。但是很快又出現了一條馬路，灰色的石板房一幢挨着一幢。但這裡的花樣要

Telegraph

für

Deutschland.

1839.

März.

Nr 49.

Briefe aus dem Wuppertal.*)

I.

Bekanntlich begreift man unter diesem bei den Freunden des Lichtes sehr verrufenen Namen die beiden Städte Elberfeld und Barmen, die das Thal in einer Länge, von fast drei Stunden einnehmen. Der schmale Fluß ergießt bald rasch, bald stockend seine purpurnen Wogen zwischen rauchigen Fabrikgebäuden und garnbedeckten Bleichen hindurch; aber seine hochrothe Farbe rührt nicht von einer blutigen Schlacht her, denn hier streiten nur theologische Federn und wortreiche alte Weiber, gewöhnlich um des Kaisers Bart; auch nicht von Schaam über das Treiben der Menschen, obwohl dazu wahrlich Grund genug vorhanden ist, sondern einzig und allein von den vielen Türkischroth-Färbereien. Kommt man von Düsseldorf her, so tritt man bei Sonnborn in das heilige Gebiet; die Wupper kriecht träg und verschlammt vorbei und spannt durch ihre jämmerliche Erscheinung, dem eben verlassenen Rheine gegenüber, die Erwartungen bedeutend herab. Die Gegend ist ziemlich anmuthig; die nicht sehr hohen, bald sanft steigenden, bald schroffen Berge, über und über waldig, treten fest in die grünen Wiesen hinein, und bei schönem Wetter läßt der blaue, in der Wupper sich spiegelnde Himmel ihre rothe Farbe ganz verschwinden. Nach einer Biegung um einen Abhang sieht man die verschrobenen Thürme

*) Unse Leser werden uns Dank wissen für diese authentische Schilderung einer Gegend, welche das wahre Bild der häßlichsten Form des an manchen Orten in Deutschland grassirenden und das Mark des Volkes ausmergelnden Viehismus ist.

U. v. N.

載有弗·恩格斯所著“烏培河谷來信”一文的

“德意志電訊”雜誌的一頁

比爱北斐特多得多；有漂白工厂的新鮮草地，有新式的房子，有一段狹窄的小河，有許多临街花园，——这一切都打破了这幅圖画的單調的气氛。这一切会使你怀疑，巴門是城市还是各种建筑的簡單堆积。它实际上也只是被城市公共机关連在一起的那許多小地方的結合，其中最大的是：盖馬尔克（自古以来就是革新教会的中心）；下巴門（位于爱北斐特那个方向，离烏培斐特不远，在盖馬尔克的上边）；再往前就是利特尔斯豪森，和它并排的，左边是維希林豪森，右边是黑根克豪森和美丽如画的劳亨塔尔。这些地方都住着两个教派¹¹⁵的路德信徒；天主教徒——这里一共不过兩三千人——散布在整个河谷。当你走过利特尔斯豪森以后，你就算离开了貝尔格区，經過攔路杆，你就进入了旧普魯士的威斯特伐里亞。

这就是河谷的外貌。除了爱北斐特的黯淡的街道而外，整个說来这个河谷給人一种很愉快的感觉；但是經驗証明，从居民身上絲毫都看不出这一点。我們在德国几乎到处都可以看到的那种健康的朝气蓬勃的人民生活，在这里一点兒也感觉不到；的确，乍一看来好像不是这样，每天晚上，快乐的閑游汉都在街上蕩来蕩去，大声唱着他們的歌曲，但都是一些不知什么时候从醉汉嘴里唱出来的最庸俗最下流的歌曲；你在这里永远也不会听到一支往往傳遍整个德国并且我們可以引为驕傲的民歌。所有的酒店都挤滿了人，特別是在星期六和星期天；到晚上十一点鐘，酒店关門的时候，醉汉們才成群結队地从酒店拥出来，其中大部分都是掉到路旁的水溝里酒才醒过来。他們当中最墮落的就是所謂 Karrenbinder^①，

① 类似中文的“碼頭工人”、“搬运工人”。——譯者注

即頹廢沮喪、沒有固定住所和工資收入的人；這些人天蒙蒙亮就從自己的栖身之所——干草棚、馬廐等處爬出來，如果不是在糞堆或樓梯上度過整個夜晚的話。由於地方當局限制了酒店的數量（從前是不可數計的），現在才在一定程度上制止了這種不成體統的現象的發展。

產生這種現象的原因是十分明顯的。首先是工廠勞動大大助長了這種現象。在低矮的房子里進行工作，吸進的煤煙和灰塵多於氧氣，而且從六歲起就是這樣，這就勢必要失掉全部力量和朝氣。單干的織工從早到晚蹲在自己家里，躬腰曲背地坐在織機旁，在炎熱的火爐旁烤着自己的脊髓。這些人的命運不是神秘主義就是酗酒。在那里占統治地位的這種粗暴的丑惡的神秘主義，必然會造成截然相反的極端，結果就形成了這樣一種情況：那里的人不是“正派人”（人們這樣稱呼神秘主義者）就是放蕩不羈的地痞流氓。這種向兩個敵對營壘——不管這些營壘的性質如何——的分化本身就會斷送人民精神的任何發展。即使其中一個營壘歸于消失，那也無濟於事，因為這兩個營壘的人都有肺結核，既然這樣，那還會有什麼好的可言呢？即使你在那里偶而碰到一些健康的人，那也幾乎全是細木工或是手工藝人，他們都是從別的地方搬到这里來的；在當地的皮匠中間也會遇到一些身強力壯的人，但只消過上三年這樣的生活，就會在肉體上和精神上把他們葬送掉：五個人就會有三個人因肺結核死去，原因是盡人皆知的酗酒。可是，如果不是廠主這樣胡作非為，如果神秘主義不是像現在這樣流行並且不會更廣泛地流行的話，這一切也不會達到這樣駭人聽聞的程度。下層階級，特別是烏培河谷的工廠工人，普遍處於可怕的貧困境地；梅毒和肺部疾病蔓延到難以置信的地步；光是愛北斐特一個地

方，2 500 个學齡兒童就有 1 200 人不能上學，而是在工廠里長大的——這只是便于廠主雇用童工而不再拿雙倍的錢來雇用被童工代替的成年工人。但是大腹便便的廠主們的良心是輕鬆愉快的，虔誠派教徒的靈魂還不致因為一個兒童如何衰弱而下地獄，假如這個靈魂每個禮拜日到教堂去上兩次，那就更沒有事了。因為我們知道，廠主中間對待工人最壞的就是虔誠派教徒。他們千方百計降低工人的工資，據說還是為了工人不致酗酒，但在選舉傳教士的時候，他們總是搶先收買自己的人。

在下層等級中間，神秘主義主要是流行在手藝人中間（我沒有把資本家算在他們里面）。當你在街上看到一個人駝着背，穿着過長的上衣，留着虔誠派流行式樣的分髮，你會感到這是一幅多么悲慘的景象。但是誰要真想了解一下這種人，誰就應當到一個虔誠派教徒的作坊——鐵鋪或鞋鋪——里去看一看。一個師傅坐在那里，右邊擺着一本聖經，左邊——至少經常是——放着一瓶燒酒。在那里，工作是不會妨礙他的。他幾乎總是在念聖經，時而喝上一盅，偶而也跟幫工一起唱聖歌；但他們的主要活動往往是指摘自己臨近的人。你們可以看到，這種趨勢在这里也和各處一樣。虔誠派教徒竭力想使人們接受他們的信仰，這種強烈的意向並沒有落空。在改宗者當中——改宗多半被看成一種奇跡——可憐的酒徒和類似的人特別多。但這也沒有什麼奇怪的。所有這些改宗者都是墮落的蠢漢，要說服他們也是輕而易舉的；他們接受了虔誠派信仰以後，每星期都有幾次被感動得流淚，但又偷偷地過着自己以前的生活。幾年以前，這套鬼把戲就被突然揭穿了，這使一切偽善者大吃一驚。原來是個名叫尤爾根士牧師的美國投機商人；他講過好幾次道，每次演講的人都很多，因為大部分人都以為他既然是美

洲人，那他的皮膚一定是淺黑色的，甚至於是黑色的。但又多么离奇：他不但是个白种人，而且还是个講得使整个教堂的人都流下眼泪的傳教士；不过这些眼泪是他自己先嚎啕痛哭才勾出来的，因为起先他用尽了一切办法来打动听众，都沒有收到效果。信徒們都异口同声地表示自己的惊奇；的确也还听到一些明智的人表示异議，但这些人却被一股腦地称做無神論者。不久，尤尔根士便开始組織秘密集会，收到崇拜他的那些有名人物送給他的丰富礼物，过着优裕的生活。人們听他講道比听其他任何人都要起勁；他組織的秘密集会常有人滿之患，他的每一句話都使男人和女人泪流滿面。現在大家都相信，他至少是个半預言者，并將建立一个新的耶路撒冷，但有一天，这场滑稽戏突然結束了。人們忽然發覺这些秘密集会在搞些什么名堂；于是尤尔根士先生就被关起来了，他要在哈姆审讯的几年中間进行懺悔。后来他答应改过自新，才被釋放，并被送回美国。以后又查明，他以前在美国，就表演过这套把戏，因而被赶了出来；当时，为了不致忘掉自己那套把戏，他在威斯特伐里亞进行了一次預演；由于那里地方当局的恩典——或者确切些說是由于軟弱——对他沒有进一步追究就釋放了；后来他又在爱北斐特把这套把戏重演了一次，終於結束了自己的荒唐生活。当人們發現这位高貴君子的集会在干些什么勾当以后，就群起反对他，甚至誰也不想再理睬他；所有的人，从黎巴嫩到鹽海[⊖]，即从利特尔斯豪森山到烏培河上索恩波尔恩的堤壩，都唾弃了他。

但是，全部虔誠主义和神秘主义的真正中心是爱北斐特的宗

⊖ 聖經上叫做死海。——編者注

教改革協會。很早以前，它就嚴格拘守加爾文精神，但幾年來，由於任用了一批最虛偽的傳教士——現在那里一下子就有四個這樣的人在傳教——這種精神就變得肆無忌憚，甚至同天主教精神沒有多大區別。在那里，在會上對異教徒進行正式審問；在那里，每個沒有到會的人都要受到譴責；在那里，人們議論着某某人在看小說（雖然書皮上明明寫着“基督教小說”，但克魯馬赫爾牧師曾宣布過小說是宣揚無神論的書籍），某某人似乎是敬神的，但前天有人在音樂會上看到過他；於是他們就為這種沒頭沒腦的罪過吓得胆戰心驚。如果有一個傳教士是個有名的唯理論者（他們這樣稱呼每一個哪怕和他們有一點點意見分歧的人），那他就得不到安寧，他們就會死盯住他，看他穿的上衣是不是真黑色，他的褲子是不是真正正統的顏色。如果別人看到他穿一件泛一點藍顏色的上衣或唯理論者的背心的話，那他就活該倒霉！如果發現誰不相信先定學說，那他們就會立刻對他實行宣判，說他比路德信徒好不了多少，而路德信徒和天主教徒相差無幾，而天主教徒和偶像崇拜者是生來就該受到詛咒的。但說這種話的人都是些什麼人呢？他們不學無術，連聖經是用哪種文字——中文、猶太文還是希臘文——寫的，都未必知道，但他們又不管什麼場合，總是拿某個永遠被認為是正教傳教士的話來胡亂判斷一切。

改革派在这里占了優勢以後，這種精神就存在，但在幾年前死去的傳教士哥·丹·克魯馬赫爾還未開始想盡一切辦法在這個協會發揚這種精神以前，它還不太明顯；過了不久，神秘主義如花盛開，但克魯馬赫爾在果實沒有成熟以前就死去了；直到他的侄子弗里德里希·威廉·克魯馬赫爾博士才看到了這個果實，他使這個教義達到非常精密而確切的地步，以致人們都不知道應該把所有

这些东西看做荒誕無稽还是褻瀆行为。总之，果实是熟了，但誰也不能摘它，因此它就必然慢慢腐爛，凄凄凉凉地从树上掉了下来。

不来梅的著名寓言家弗·阿·克魯馬赫尔博士的胞弟哥特弗利德·丹尼尔·克魯馬赫尔，大約三年以前，在傳了多年的教以后，死于爱北斐特。二十多年以前，一个傳教士在巴門的一个教壇上講述先定学說的时候，不像克魯馬赫尔那样严格拘守仪式，于是信徒們就在教堂里抽起烟来，大吵大鬧，而且打断他的話，說这种异教邪說根本不是講道，因此，地方当局不得不加以干涉。这时，克魯馬赫尔就像格雷哥里七世給亨利四世写的那封信¹¹⁶一样，給巴門市政局写了一封粗暴得可怕的信，要求它不要触犯这些伪善的人，因为据他說，这些人維護的只是自己心爱的福音；他講的也是这样一种教义。但他得到的只是嘲笑。这一切都表明了他至死效忠的那种精神。另外，他还有許多怪癖，因此流傳着成千个关于他的笑話；从这些笑話来看，他不是天字第一号的怪家伙，就是个絕無仅有的蛮汉。

弗里德里希·威廉·克魯馬赫尔博士，四十上下，个子高高的，身体很結实，也很魁偉；但从搬到爱北斐特以后，他就开始胖了起来。他的头髮梳得别出心裁，他的信徒也都在模仿他的样式。天曉得，也許有朝一日，克魯馬赫尔的头髮式样还会流行起来，但是这种式样的丑陋程度可能会超过过去所有的式样，甚至还会超过那种搽香粉的假髮。

在大学生时代，他参加过体操协会的鼓动工作¹¹⁷，編过自由歌曲，在瓦特堡紀念大会¹¹⁸上打过旗子，發表过演說，而且他的演說据說还給人留下了很深的印象。他現在在教壇上还常常回忆起这些逍遙自在的岁月，說什么“当我还在赫梯人和迦南人的兵营里

的时候”。后来他被巴門宗教改革协会选为牧师，从那时起，他才享有傳教士的声誉。当他初露头角来傳述他的严格的先定学說的时候，就不仅使路德派和改革派發生了分裂，而且使改革派之間即先定学說的严格派和温和派也發生了分裂。有一次，一个老正宗路德信徒在朋友那里喝了点酒，在回家的路上要过一座破旧不堪的小桥。从他当时的情形来看，这对他也并不是完全沒有危险的，于是他就暗自思忖：如果你平平安安地走过桥去，那当然很好，万一不幸掉到烏培河里去，那时，改革派就会說，事情原該是这样；但事情是不应当这样的。于是他就回轉来，找了个不深的地方，涉着齐腰的水走了过去，而且心安理得地以为，这回改革派可沒有机会揚揚得意了。

后来爱北斐特出了一个空缺，这个空缺就被克魯馬赫尔补上了，于是巴門的糾紛就都很快地停止了，但是爱北斐特的糾紛却更加激烈起来。克魯馬赫尔的就职講道就使一部分人感到气愤，使另一部分人欢欣若狂；糾紛日益激烈，这特别是因为每个傳教士——虽然他們的观点都一致——很快都有了自己的一伙人，这伙人成了他的唯一的听众。后来大家都討厭这一套了，于是“我同意克魯馬赫尔”、“我同意科尔”等等这套永無休止的喊声就停止了，但这不是由于喜欢和解，而是由于一伙一伙的人越来越明确地分离开了。

毫無疑問，克魯馬赫尔很会講話，也会写詩；他的講道从不使人感到枯燥，他很有把握很自然地从一个思想轉到另一个思想；他很会运用对比方法和描繪陰暗情景。他每一次描述地獄都有新的东西，都很大胆，尽管这个題目他已經談过多次。另一方面，他又过于頻繁地引用聖經上的語句及其特有的形象，尽管其中大部分

都引用得非常巧妙，但总不免有些重复；在这些东西中間穿插着对日常生活的非常枯燥的描写或是关于他的个人命运和微不足道的感受的叙述。所有这一切不管合适不合适，他都搬到講台上來。不久以前，他有兩次在講道的时候向他的虔誠的听道者講述了他游历維尔騰堡和瑞士的情形；他談到他同海得尔堡的保路斯和杜宾根的施特劳斯进行的四次胜利辯論，不过，他所談的和施特劳斯在一封信中所談的完全不同。他的朗誦有些地方十分动人，他那有力的、令人信服的手势往往也很适当，但有时总使人觉得过于做作和乏味。朗誦时，他在講台上來回乱窜，身子四下搖晃，拳头击着講台，脚像战馬的蹄子一样踩着地板，而且还拚命地嘶叫，震得玻璃直响，吓得路上行人張口結舌。这时，听道者也就开始大号大叫；先是年輕姑娘嚶嚶啜泣，接着是老太婆的肝胆俱裂的女高音，而結束这部混声合唱的是衰弱不堪、酩酊大醉的虔誠派教徒（假如他們还有知覺的話，那一定会被他的話所感动）的呻吟。克魯馬赫尔豪壯的声音透过了这一片号叫声，他在全体听众面前百般咒罵有罪的人，或者描繪一番魔鬼。

再看看他的学說吧！簡直無法理解，一个人怎会相信这些和理性、聖經根本矛盾的东西。然而克魯馬赫尔非常尖銳地表述了这个学說，通过一切結論探究了和巩固了这个学說，假如人們同意这个学說的基础，即同意人沒有能力按照个人意願期望幸福，更不能創造幸福的話，就根本沒有办法进行反駁。因此必須从外面賜予这种能力。因为既然人連期望幸福的能力都沒有，那末上帝就应当授予人这种能力。人的这种能力是自由的神的意志随心所欲地賦予的，这也是以聖經为依据的，至少表面看来是这样。整个学說就是建立在这种荒謬的論断上面；为数不多的中选的人，*nolentes*

volentes〔不管他們願不願意〕，就過着幸福的生活，其餘的人則永遠受苦：“永遠？——對，永遠！！”（克魯馬赫爾）聖經還這樣說：不通過我，誰也不能去見天父；但異教徒不能通過基督去見天父，因為他們不認識基督，因此，他們活在世上都不過是為了將來去填地獄。基督徒被召見的很多，但選上的很少；許多人被召去只是為了做做樣子，因為可以設想，上帝召見他們並不太堅決，而是為了防止他們不聽話；這都是為了上帝的榮譽，使他們得不到寬恕。聖經還這樣說：上帝的英明對當代聖賢來說就是愚蠢；神秘主義者把這句話解釋成一道命令，即要証實這條格言，必須使自己的教理盡量荒唐。這一切怎能同使徒們所主張的理性的祈禱儀式和福音的理性養料的學說相吻合呢，這種奧妙是理性所無法理解的。

這些教義把克魯馬赫爾的說教都搞糟了；只是在他談到世間的繁華和基督的自我克制之間或者世俗主宰的傲慢和上帝的驕傲之間的对立的那些地方，這些教義才表現得不那麼明顯。在這方面，還常常可以聽到他從前蠱惑宣傳的一些回音，假如他用的不是這樣一些籠統詞句，政府對他的講道是不會輕易放過去的。

在愛北斐特，只有很少人欣賞他的講道；如果把他跟他的三個同行——其中幾乎每個人都有同樣多的聽眾——比較一下，那他就是一个整數，而他的三個同行不過是抬高他的身價的幾個零而已。這幾個零中間最老的一個叫科爾，這也說明了他講的是什麼道^①；第二個名叫海爾曼，但絕不是他們現在給豎立比歷史和塔西佗還要悠久的紀念碑的那個海爾曼¹¹⁹的後裔；第三個——巴爾——是克魯馬赫爾玩的皮球^②；這三個都是十足的正統派，他們

① Kohl 是雙關語，除了用做姓以外，還有“胡說”之意。——譯者注

② Ball 是雙關語，除了用做姓以外，還有“皮球”之意。——譯者注

都模仿克魯馬赫尔講道的坏的方面。爱北斐特的路德派牧师桑得尔和休斯曼以前是死对头，前者在維希林豪森講道的时候就同自己现在的同行的兄弟休斯曼（他当时在达尔講道，目前在連涅浦）發生过一次有名的爭吵。現在，他們的处境促使他們彼此文明了一些，但虔誠派教徒不断責备休斯曼在对待桑得尔的問題上所犯的各种各样的錯誤，力圖重新挑起糾紛。这伙人中間的第三个人叫朱林克，他的一个突出的地方就是漫不經心得出奇：他不能把三个句子連成一气，但却能把三个部分組成的講道变成四部分，他可以一字不差地重复其中一部分而毫不覺察。Probatum est〔这是千真万确的事〕。他的詩歌下面再談。

巴門的傳教士彼此几乎没有什么区别，全都是地道的正統派，或多或少有些虔誠派的色彩。只是維希林豪森的施梯尔还值得稍微談一談。据說他小的时候，讓·保尔就認識他，而且發現他很有才干。施梯尔曾在哈雷附近的弗蘭克列宾做过牧师，当时他就發表过几本用詩和散文写成的聖書，出版过代替原版的路德派教义問答的修訂版，还有一本不太厚的教学指南和一本批評薩克森省出版的教会聖歌集的缺点的小册子；这本小册子得到了“福音派教会报”很高的評价，虽然有些見解的理由还不够充分，至少其中有些对教会歌曲的看法要比安逸的烏培河谷流傳着的看法合理一些。施梯尔本人的詩是極其枯燥的；他把席勒的几首宣揚偶像崇拜的詩篇改成正宗教徒都能接受的东西，这也使他有了名气，譬如他把“希臘之神”詩集里的一段改成下面这样：

当罪孽深重的力量
統治着世界的时光，
你們，来自陰影国度的众神，

使人們一代又一代地傳替久長！
那時你們的犯罪的祭祀
與我今天看到的完全兩樣，
人類認為你的殿宇是
維納斯·阿馬杜西亞！120

的確改得很妙，甚至可以說是迷人！施梯爾在維希林豪森代替桑得爾已經有半年了，但是直到現在，他還沒有使巴門的作品充實起來。

朗根堡——愛北斐特附近的一個小鎮——按其全部特點來說，也屬於烏培河谷。那裏有同樣的工業和同樣的虔誠主義精神。弗里德里希·威廉的兄弟**艾米爾·克魯馬赫爾**就在那裏講道；他不像弗里德里希那樣嚴格信奉先定學說，但在竭力模仿他，最近他在聖誕節的一次講道中所講的這一段話就是一個證明：

“我們的肉體雖然還坐在这里，坐在長板凳上，但我們的靈魂已經和千百万信徒的靈魂一起飛上了聖山，在那裏諦聽着天兵的歡呼，隨後便下降到貧困的伯利恒。它們在那裏看到了些什麼呢？先是看到了一個可憐的牲畜圈，在這非常可憐的牲畜圈裏放着一個可憐的馬槽，在這可憐的馬槽裏擺着可憐的几根干草和麥稈，在這可憐的几根干草和麥稈上，像可憐的窮家孩子一樣，用可憐的包布裹着世界偉大的主。”

本來這里還應該談一談教會中學的一些情況，但是這份雜誌以前曾經提到過的前任牧師的“豎琴之音”¹²¹已經足以證明那裏流行着一種什麼樣的精神了。順便提一下，這個中學的學監**李希特爾博士**——大學者、有名的東方學家和自然科學家——還出版了一本“家用詳解聖經”。

這就是烏培河谷虔誠派的活動情況；很難想像，在我們這個時代居然還會搞出這樣一些名堂來；但總可以相信，就是這個舊蒙昧

主义的断崖也抵擋不住时代的巨流；沙石一定会被水流卷走，断崖一定会轟然倒塌。

二

不言而喻，既然虔誠主义在一个地区这样流行，那末这种虔誠主义精神就必然会散布到一切領域，滲透到生活的各个方面，并断送它們。受这种精神影响的主要是教育事業，首先是国民学校。有一部分国民学校完全掌握在虔誠派手里，这就是教会学校；这种学校每个乡鎮都有一个。其他的国民学校虽然也受教会管理委員會的監督，但要自由得多，因為它們受民政管理局的影响要大一些。这样，我們就可以亲眼看到神秘主义如何阻碍教育事業的發展，因为当时教会学校还像大主教卡尔-泰奥多尔在世的时候一样，除了教学生誦讀、書写和計算而外，只向学生灌輸教义問答。而其他学校总还教学生一些初步的科学知識和一些法文，因此，在这种影响下，許多学生畢業以后就竭力設法繼續升学。这种学校發展得很快，在实行普魯士管理制度以后，就大大超过了教会学校，虽然以前曾經远远落在教会学校的后面。但上教会学校的还是多得很，因为那里的学費便宜得多，另外許多家長总把自己的子女送到那里去，一是由于信奉宗教，再就是由于他們認為在兒童的智力發展方面，要靠宗教精神来加强世俗精神。

在烏培河谷有三所用地方經費办的高级学校，即巴門市立学校，爱北斐特理科中学和爱北斐特中学。

巴門市立学校經費很不充足，因此教員很缺，但是学校当局尽到了一切努力。該校完全操縱在目光短淺的客齋的管理委員會的

手里，該委員會多半也只是從虔誠派里挑選教員。該校校長也不排斥這個教派，但他在執行自己職務的時候還是依照堅定的原則，他善於巧妙地向每個教員說明他所處的地位。其次就是約翰·雅科布·艾維希先生。他能用好的教科書把書教得很好，在歷史教學方面，他是紐賽爾特故事學派的狂熱信徒。他寫過許多教育方面的著作，其中最大的一部——當然是按篇幅來說——叫做“博愛者”，威塞爾的巴格爾書店版，兩卷本，40印張，定價一個帝國塔勒。他的全部著作都充滿了崇高的思想、善良的願望和不現實的計劃。據說，他的教學實踐遠遠落后於他那冠冕堂皇的理論。

菲力浦·希弗林博士，第二個一級教員，他是該校最有才干的教員。在德國，也許就沒有像他這樣精通現代法文文法結構的人。他重點研究的不是古拉丁文，而是上世紀的古文，特別是伏爾泰的，並且從對伏爾泰的研究轉向對現代作家風格的研究。他把研究的結果寫成“法文學習指南”一書，共分三冊，其中第一二兩冊已經出了幾版，第三冊也即將在復活節以前出版。毫無疑問，除了克涅倍爾編的教科書而外，這是我們現有的最好的一本法文教科書。這本教科書第一冊出版以後，馬上就受到了普遍的贊揚，而且現在幾乎是整個德國以至於匈牙利和俄國波羅的海沿岸各省傳播最廣的一本教科書。

其餘的教員都是剛從中學畢業的年輕人，其中有些人受過很有系統的教育，另一些人只是得了一些亂七八糟的知識。這些年輕教員當中，弗萊里格拉特的朋友科斯特爾先生是最好的；有一本教材里有他寫的一篇詩學概論，他取消了詩學中的說教性的詩歌，而把一般認為的幾種說教性的詩歌列入敘事詩和抒情詩；這篇文章證明他是了解這個問題的，思想也是清楚的。有人請他到

杜塞尔多夫任教，管理委员会的先生们知道他反对一切虔诚主义，因此就很乐意地让他去了。另一个教师却和他相反：有一次，一个四年级的学生问他歌德是谁，他回答说：“是一个不信神的人。”

爱北斐特理科中学的经费非常充足，因此可以招聘最好的教员，开设比较完整的班次。但这个学校流行着一种非常可怕的背书制度，这种制度半年的时间就会使一个学生变成傻瓜。顺便提一下，学校领导几乎就不存在；校长有半年的时间不在学校，只有当他要极端严厉地处罚人的时候，他才在学校。技工学校（该校学生有一半的时间用在各种绘画上面）和理科中学合并了。教师当中值得提起的是克鲁赛博士；他在英国住过六个星期，写了一本有关英语发音的书，这本书根本不能用；该校学生的名誉非常坏，因此，第斯泰维克对爱北斐特的青年大有意见。

爱北斐特中学的经济状况非常拮据，但它是被公认为普鲁士最好的学校之一。这所学校是宗教改革协会的财产，但是它却很少受这个协会的神秘主义的影响，因为它对传教士不感兴趣，而管理委员会的委员则根本不了解这个中学的情况；虽然这样，它还是受了管理委员会委员们吝啬的影响。这些先生们对普鲁士中学教育的优点根本就不了解，竭力供给理科中学经费和学生，对这所中学却横加责难，说它收的学费连支出都弥补不上。关于把这所中学转交给政府的谈判，现在正在进行，政府对这件事很感兴趣；假如不转交给政府，再过几年，这所学校就会因为经费不足而停办。教师的选拔工作现在还是操在管理委员会的委员手中，这些人的确能够非常准确地把每个账目记入总账，但对希腊文、拉丁文和数学却一窍不通。他们选拔的主要原则是：选一个平常的改革派比选一个能干的路德派要好些，比选一个天主教徒就更好些。但

是普魯士語文工作者中間，路德派比改革派要多得多，因此，事實上管理委員會几乎从来也不能按照自己的原則辦事。

汉契克博士，教授，代理校長，生于勞西茲區魯考，能用西塞羅的拉丁文寫詩和散文，寫過許多傳教文章、教育問題論文和學習希伯來文的材料。如果他不是路德派，而且管理委員會不那么吝嗇的話，那他早就是正式校長了。

艾希霍夫博士，第二個一級教員，他和比他年輕一些的同事倍爾茲博士合寫了一本拉丁文文法；但登在“文學總匯報”上的弗·哈阿茲的書評，對這本書的評價並不很高。他喜歡希臘文。

克勞森博士，第三個一級教員，他無疑是全校最能幹的一個，學識淵博，精通歷史和文學。他講課非常吸引人；他是唯一善於使學生對詩發生興趣的人，否則烏培河谷的庸夫俗子就會完全失掉這種興趣。據我知道，他只寫過一本有關科學方法的著作，題為“品得——抒情詩人”，這本書使他在國內外的中學教師中間贏得了極大的聲譽。這本書當然沒有在書市上出售。

這三個學校是1820年才成立的；從前，愛北斐特和巴門都只有一個教區學校¹²²和許多私立學校，而這些學校都不能使學生受到充分的教育。這種後果從巴門老一輩的商人身上還可以看得到。這些學校的學生沒有受到一點教育；在巴門和愛北斐特，誰能玩惠斯特或打台球，能談一點政治和說幾句恰當的客套話，誰就算是受過教育的人了。這些人過着可怕的生活，但還覺得滿不錯；白天他們埋頭做生意，而且是那麼專心致志，簡直令人難于置信；晚上到了一定的時間，就三五成群，打牌消遣，議論政治和抽煙，直到鐘打過九點以後，才各自回家。他們就這樣一天一天地生活下去，沒有絲毫變化，而且誰要破壞這種生活方式，誰就會倒霉；他也許

会相信，这个城市所有的殷实户都不会饶恕他。父亲热心地把儿子引到这条道路上去，儿子也希望步父亲的后尘。他們的話題非常單調：巴門人喜欢談馬，爱北斐特人喜欢談狗，当着沒有东西可談的时候，就开始品評漂亮女人的外表，或者聊聊生意情况，——这就是他們談話的全部內容。他們难得談到文学，而他們所了解的文学就是保尔·德·科克、馬利亞特、特洛姆里茨、聶斯特罗伊等人的作品。在政治上，作为地道的普魯士人（因为他們处于普魯士統治下），他們 a priori [預先] 坚决反对一切自由主义，但他們只是在陛下願意为他們保存拿破侖法典的情形下才会这样，因为这个法典一旦廢除，他們的爱国主义就会完全消失。他們誰也不了解“青年德意志”¹²³在文学上的作用，把它看成海涅、谷茲科夫和蒙特等先生所主持的一伙蠱惑家的秘密团体。有些高貴的公子也許讀过海涅的作品，譬如“旅途景色”——不讀里面的詩——或“告密者”，但是关于其他作品，他們就只是从牧师或官吏的口中得到了一些模糊的概念。他們大部分人都認識弗萊里格拉特，并把他看做一个好同志。弗萊里格拉特来到巴門以后，这些乳臭未干的貴族（他这样称呼这些年輕小商人）就紛紛前来拜訪他；但当他很快就意識到他所接触的是些什么人的时候，他就不再同他們来往；可是他們却死盯住他，夸獎他的詩和酒量，想尽一切办法要和这个發表过东西的人結拜兄弟，因为在这些人的眼里，詩人算不了什么，發表过著作的作者才是了不起的人。科斯特尔离开巴門以后，弗萊里格拉特就慢慢地和这些人断絕了来往，現在只和很少几个人接触。弗萊里格拉特的主人¹²⁴虽然有些为难，但对他还是必恭必敬；最使人感到惊奇的是，他是一个極有条理、非常热心的办事員。他的詩的成就，这里沒有必要談到，因为丁盖尔施泰特在“文

學年鑒”上和卡利埃爾在“柏林年鑒”上都對他作了非常詳細的評論。但我覺得，他們兩個都沒有充分注意到這樣一點：弗萊里格拉特的思想雖然跑得很遠，但是他對祖國的懷念還是非常強烈的。他的德國民間故事如“青蛙公主”(第54頁)“白雪花”¹²⁵(第87頁)經常表現的主題和寫成整本詩集的其他故事的主題(“森林中”第157頁)就說明了這一點；他仿照烏朗特寫的作品(“手錘”第82頁，“木匠幫工”第85頁；他的兩篇墓前詩的第一篇也很像烏朗特寫的)，以及“亡命者”，特別是他那無與倫比的傑作“奧伊根王子”，也說明了這一點。弗萊里格拉特越是轉向相反的方面，上面提到的這些主題就越值得注意。“流亡中的詩人”一書，特別是登在“晨報”¹²⁶上的其中幾段，使我們可以洞見他的心靈深處；他已經感覺到，只有接近真正的德國詩，遙遠的世界才會出現在他的面前。

在烏培河谷的文學中，報刊占有極重要的地位。首先是馬丁·隆凱爾博士主編的“愛北斐特日報”，這份報紙在他英明的主持下，贏得了極大的而且是當之無愧的聲譽。“總匯報”和“省報”合併以後，馬丁·隆凱爾當了主編；該報是在前景並不很妙的情況下創辦的；“巴門日報”是它的競爭對手，但由於隆凱爾大力建立自己的通訊員網，寫社論，才漸漸把“愛北斐特日報”變成了普魯士的第一流報紙。的確，在只有很少人讀社論的愛北斐特，這份報紙的聲望並不很大，但是它在別的地方却享有很大的聲望，“普魯士國家報”的垮台可能也幫了它的忙。文藝附頁“新聞小報”沒有超出一般水平。經常更換發行人、編輯和審查人的“巴門日報”，現在由常在“晚報”上發表評論的海·皮羽特曼主編。他倒很想改進這份報紙，但是發行人的那種有着相當重大根據的吝嗇作風使他一籌莫展。小品文欄也沒有使情況好轉，因為這一欄登載的常常光是幾首皮

羽特曼的詩、評論和从大部作品中摘錄來的片斷。該報的附頁“烏培河谷讀者園地”几乎整版都是列伐爾特主編的“歐羅巴”雜誌上的材料。另外，還有和“外國人報”——“農村日報”的繼承者，它的傷感詩和笨拙的俏皮話是首屈一指的——一起出版的愛北斐特的“每日通報”，以及老氣橫秋的“巴門周刊”。“巴門周刊”文藝的獅子皮總是露出虔誠派的驢耳朵來。

在其他文學形式中間，散文是沒有任何價值的一種；去掉神學的，或者確切些說，虔誠派的文章和几本寫得非常膚淺的有關巴門和愛北斐特歷史的作品，散文就沒有什麼了。但是詩在“歡樂的河谷”却獲得很大的成功，相當多的詩人都選定這個河谷作為自己的駐地。

威廉·朗蓋維什，巴門和伊塞隆的書商，筆名威·叶曼特[⊖]；他的主要作品就是說教性的悲劇“終身流浪的人”，這部作品當然不如莫森改編的同一主題的作品好。他是烏培河谷競爭對手中最大的一個出版商，而且爭得這種地位也不太困難，因為其中兩個出版商——愛北斐特的哈賽爾和巴門的施泰因豪斯——出版的全是虔誠派的作品。弗萊里格拉特就住在他家。

卡爾·奧古斯特·朱林克，愛北斐特的傳教士，寫過許多散文和詩；普拉頓的下面一句話可以用來說明這些作品：“它們是水勢洶湧、誰也過不去的河流。”¹²⁷

他把自己的詩分成聖歌、贊歌和抒情詩三種。他寫詩的時候，常常寫到中間就忘記了是從什麼地方寫起的，以及下面怎樣寫法。他從住有傳教士的太平洋上的島嶼一下子就扯到了地獄，從遭受

⊖ “叶曼特”(«Jemand»)的意思是“某某”。——編者注

折磨的心灵的喘息一下子就扯到北極的冰塊。

李特，愛北斐特女子學校的校長，曾寫過兒童詩；這些詩大部分是用已經過時的手法寫的，而且同呂凱特、格羽爾和海伊的詩根本不能相比，但是其中個別的還寫得不錯。

弗里德里希·路德維希·烏爾芬，這才是烏培河谷真正偉大的詩人；他是巴門人，一個無可否認的天才。細長的身材，四十五歲左右，穿着一件只有比他年輕一半的人才會穿的長長的紅褐色上衣；兩個肩膀抬着一顆無法形容的腦袋，鼻子上架着一副鍍金的眼鏡，閃爍的目光透過鏡片放射出來；頭上頂着一頂綠色小帽，嘴里銜着一朵花，手里玩着一個剛從上衣上扭下來的扣子，——這就是我們巴門的賀雷西。他天天沿着哈爾得堡晃來晃去，總想碰上一個好運氣，找到一個新韻腳或新愛人。三十歲以前，這位不知疲倦的人曾崇拜過雅典娜·帕拉斯^①，後來又敬愛過阿芙羅狄蒂^②，後者接連送給了他九個杜欽妮婭^③——這也就是他的詩神。雖然歌德善于從每個現象找出詩的素材，佩脫拉克能把自己心愛的人的每一瞥和每一句話變成十四行詩，但是他們遠遠趕不上烏爾芬。是誰把腳下的細沙認做愛人的呢？是最偉大的烏爾芬。有誰歌頌敏欣（九個詩神中的克麗娥）那雙在臭水灘的草地上染污了的長襪呢？只有烏爾芬。他的諷刺詩是真正民間粗野語言的傑作。當他第一個妻子死去的時候，他寫了一個訃告，使所有的女僕都感動得流淚。還有一首哀詩更妙，叫做“威爾海明娜——一個最好的名

① 希臘神話中的智慧女神。——譯者注

② 希臘神話中的愛和美的女神。——譯者注

③ 西班牙大作家塞萬提斯的長篇小說“唐·吉訶德”主人公唐·吉訶德幻想中的情人。——譯者注

字!”但是过了六个星期,他又和另一个女人訂了婚,現在已經又有第三个妻子了。这个变化莫测的家伙每天都要改变自己的主意。他在詩运亨通的时候,一会儿想去做鈕扣,一会儿想去种地,一会儿又想去卖紙;最后,他躲在一个僻靜的地方做起蠟燭来了,目的是想通过一种什么方法来施展他的才能,他的作品不过是海岸上的沙粒而已。

蒙达努斯·艾列米达¹²⁸,佐林根的匿名作家,他作为一个鄰居和友人也应当列入这些人当中。他是貝尔格区最富有詩才的历史編纂学家;他的詩不太荒唐,但枯燥無味。

約翰·保尔也應該算做这一类人,他是伊塞隆附近海得斐特的牧师,出过一本詩集。

上帝賜給我們君王和教士;
而詩人歌德只能来自世人。

你們从这句话就可以看出,这整本詩集貫串着一种什么精神。但是保尔并不太笨,他說:“詩人是明灯,哲学家却是真理的奴僕。”[⊖]但他的叙事詩“馬尔納河上的阿梯拉”的头几行却非常荒唐:

像刀劍和石头一样鋒利,像雪崩巨流一般,
上帝的笞杖穿过廢墟和火焰奔向高盧。

他还編过詩篇,确切些說,他是把大衛的几段詩拼湊了起来。他的最大功績就是他頌揚了休斯曼和桑得尔的爭吵,而且特別突

⊖ 恩格斯說保尔并不太笨是有諷刺意味的。这可从这句德文的諧音上看出来:
«Die Dichter sind Lichter, die Philosophen sind der Wahrheit
Zofen». ——編者注

出的是用諷刺詩歌頌的。作品的基本思想是：唯理論者竟敢

出言不遜，指摘主宰一切的上帝。

無論是福斯，還是施勒格爾，都從來沒有用過這樣華麗的揚揚格結束六腳韻。保爾的詩的分法比朱林克更妙，他把他的詩分成“贊美詩與聖歌”和“雜詩”。

弗·威·克魯克，神學碩士，寫過“詩的處女作或散文遺物”，譯過幾本荷蘭文和法文的傳教作品，還寫過一本動人的類似施梯林風格的短篇小說，他的這本書引証了新的材料來說明摩西創世記是真實的。這有多么滑稽！

最後，我還應該提到一個聰明的青年；這個青年說，既然弗萊里格拉特能夠既做店員，又做詩人，那他為什麼不能這樣呢。也許再過不久，德國文學會由於他的幾本並不次於現有的優秀作品的短篇小說而豐富起來；這些小說唯一能夠指摘的缺點就是：情節陳舊，構思不細緻，文字不精練。如果情面許可的話，我本來很願意從其中一篇摘出幾段來，但也許不久的將來，會有一個出版商憐憫這位偉大的杜[⊖]（我不敢說出全名來，為的是不致傷害他的自尊心，使他感到受污辱而和我打起官司來），把他的小說公之於世。他也想做弗萊里格拉特的好朋友。

這就是著名的烏培河谷在文學方面的全部情況。或許還應該加上幾個由於酒的刺激而興奮起來的和常常用些蹩腳的詩來檢驗自己力量的偉大天才。我真想把他們介紹給杜勒博士，作為他的新小說的人物。這塊地方全都浸沒在虔誠主義和偽善主義的海洋里，但從這個海洋里露出來的不是鮮花遍野的綺麗的島嶼，而只是

⊖ 杜爾霍爾特，下巴門的一個辦事員。——編者注

光秃秃的草木不生的峭壁，或是委蛇多沙的浅滩，弗莱里格拉特像个被抛到岸上的水手，徘徊在这浅滩上。

弗·恩格斯写于1839年3月

按杂志原文刊印

载于1839年3—4月“德意志电讯”

原文是德文

第49、50、51、52、57和59期

評亞历山大·荣克的 “德国現代文学講义”

但澤 1842 年格尔哈特書店版[⊙]

科尼斯堡力圖通过强大的思想运动使自己成为德国政治發展的中心。这一运动越是振奋人心，科尼斯堡的社会輿論越是自由和明确，就越發令人奇怪：为什么一个显然会跟当地大部分公众發生矛盾的 *juste-milieu*〔中庸〕派正是企圖在那里巩固自己在哲学方面的地位。如果說，罗生克蘭茨虽然沒有足够的勇气成为彻底派，总还有一些令人欽佩的特点的話，那末以亞历山大·荣克先生为代表的、哲学 *juste-milieu*〔中庸〕派的那种軟弱和渺小便暴露無遺了。

在任何一种运动、任何一种思想斗争中間，总有一些只有滾在污水里才会感到非常舒服的糊塗虫。在原則本身还没有确定以前，人們对这种人还可以容忍；当每个人还在竭力辨明原則的时候，要認清这种人的那副生就的糊塗相是不容易的。但是当各种成分分离开来、各种原則相互对立起来的时候，抛弃这些廢物、清算他們的时机就到来了，因为这时他們的空虚已經駭人听闻地暴露了出来。

⊙ Alexander Jung. «Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen». Danzig, 1842. Gerhard. —編者注

亞历山大·荣克先生就是这样一种人。上面提到的他那本書，我們本来可以絲毫不去理睬；但因为他还出版了“科尼斯堡文学报”¹²⁹，并且每星期在这报上也同样向公众贩卖他的無聊的实証論，因此，如果我比較詳細地把他描述一下，“年鑒”的讀者一定会原諒我的。

“青年德意志”在世的时候，荣克發表了許多关于現代文学的書信¹³⁰。他参加了这个最新的派別，于是，不管他的意願如何，他就和該派一起成为反对派。对于我們这位調和派米說，这是一种什么样的处境呵！亞历山大·荣克先生站在極左派的立場上！不难想像，他处在这种地位是如何的难堪，他如何接連不断地做了許多安慰人心的保証。但是他又特別傾心于当时被称为頑固异教徒的谷茲科夫。他很想發泄自己的沉重心情，但又有些胆怯，不願得罪任何人。怎么办呢？他采取了很合自己身分的小人的办法。他写了一篇文章頌揚谷茲科夫，但又不提他的名字，后来添了一个标题，叫做“某君二三事”。可是，亞历山大·荣克先生，不管你怎么說，这总是一种懦弱的表現！

过了一些时候，荣克又写了一本立場調和、观点混乱的書：“普魯士的科尼斯堡和地方虔誠主义的極端”¹³¹。光是一个标题又有什么用处！虔誠主义本身，他是容許的，但他說应当反对虔誠主义的極端，正像目前“科尼斯堡文学报”正在反对青年黑格尔派的極端一样。因为一切極端都糟得很，只有心爱的折衷手段和中庸之道才有价值！似乎極端并不就是坚持到底！不过這本書当时在“哈雷年鑒”¹³²上已經討論过了。

現在他又捧出上面提到的那本書，像潑水似地向我們潑来了成桶不确定的、未加批判的論断，糊塗的見解，空洞的詞句和狹隘

得可笑的觀點。可以設想，自從發表“書信”以後，他一直都在睡覺。Rien appris, rien oublié! [什麼都沒有學到，什麼也沒有忘掉!]。“青年德意志”已經成為過去，青年黑格爾派出現了；施特勞斯、費爾巴哈、鮑威爾、“年鑒”引起了普遍的重視，原則之間的鬥爭處於高潮，這是一場你死我活的鬥爭，爭論的焦點是基督教，政治運動遍及一切方面，而善良的榮克卻還在天真地相信，“民族”除了急切等待谷茲科夫的新劇本、蒙特應諾的小說和勞貝老一套的離奇幻想而外，就沒有別的事好做。當整個德國都響起了戰鬥的號角的時候，當就在他的耳邊討論新的原則的時候，榮克先生卻坐在自己的屋子裡啃筆杆，反復咀嚼“現代事物”這個概念。他什麼也聽不見，什麼也看不見，因為他把頭埋到現在已經全然無人問津的書堆裡了，並一心一意、有條有理地把個別事物歸入黑格爾學說的範疇。

他在講義一開頭就拿出“現代事物”這個嚇人的字眼來做擋箭牌。什麼是“現代事物”呢？榮克先生說，他拿拜倫和喬治·桑來作為給這個概念下定義的起點，他說德國的世界性的新時代的直接原則基礎是黑格爾和所謂“青年文學”的作家。把什麼東西都硬加在無辜的黑格爾頭上了！無神論，自我意識的萬能，關於國家的革命學說，還有總其大成的“青年德意志”。要知道，把黑格爾和這個集團連在一起簡直是可笑。谷茲科夫很早就反對黑格爾哲學，蒙特和奎納對黑格爾哲學一無所知，特別是蒙特在“聖母”和其他一些作品中關於黑格爾說了一些毫無意思、荒謬已極的話，而現在則是黑格爾學說的公開敵人，難道榮克先生連這些都不知道嗎？文巴爾克也同樣反對過黑格爾，而勞貝在他的文學史上總是不正確地運用黑格爾學說的範疇，難道榮克先生也不知道嗎？

接着，荣克先生就来说明“现代事物”这个概念，他花了6页的篇幅在这个概念上煞费苦心，但还是讲不出个名堂。这也是很自然的！难道“现代事物”一词有朝一日可以“升为概念”！难道那些不求甚解的人处处都神秘地搬弄出来的这样一个模糊不清、毫无内容和似是而非的术语，有朝一日可以成为哲学范畴！亨利希·劳贝的富有贵族沙龙气味、只是在某些花花公子的形象中才体现出来的“现代事物”，和施特劳斯的以“教理”¹³³为书名的“现代科学”相比，真有天壤之别！尽管如此，亚·荣克先生还是认为这个书名证明施特劳斯承认“现代事物”即青年德意志的“现代事物”是自己的主宰，于是就轻率地把施特劳斯和“青年文学”等同看待。最后他确定“现代事物”的概念就是主体对于任何纯粹外在权威的独立性。我们早就知道，这种倾向是目前运动的基本特征，谁都不否认，“现代事物”的信徒也加入了这个运动；但这里却非常突出地暴露了荣克先生想把部分看成整体、把已经过去的过渡时代看成繁荣时期的这种荒诞无稽的行径。你们看，无论如何要使“青年德意志”成为整个时代精神的体现者，顺便也还得给黑格尔一点适当的地盘。我们可以看出，荣克先生一直是两条心：一条心在黑格尔方面，另一条心在“青年德意志”方面。现在，当他编写这份讲义的时候，就只好把二者连在一起。难矣哉！左手抚摩着哲学，右手却抚摩着肤浅的、华而不实的非哲学，真像基督教所说的，左手做些什么事情，右手都不知道。怎样摆脱这种窘境呢？他不是老实地抛弃两种互不相容的倾向中的一种，而是来了一个大转弯，从哲学中引伸出一个非哲学来。

为此，他在无辜的黑格尔身上竟费了30页的篇幅。他先用了大量冠冕堂皇的含糊词句来颂扬这位已经入土的伟大人物；接着，

榮克先生就竭力證明黑格爾體系的基本特征是確認自由主體和因循客體的他律相對立。但是無須特別熟悉黑格爾也可以知道，黑格爾要高超得多，他主張主體和客觀力量相調和，他非常重視客觀性，認為現實即存在比個人的主觀理性要高得多，並且正是要求個人承認客觀現實是合理的。黑格爾並不是榮克先生所說的宣揚那種在“青年德意志”派身上卻表現得非常任性的主觀自律的人。黑格爾的原則也是他律，也是主體服從普遍的理性，有時甚至是服從普遍的非理性，例如宗教哲學就是這樣。黑格爾最鄙視的是悟性，而悟性也無非是寓於主觀性和個體性中的理性。榮克先生也許會反對我所講的這些，說我們沒有理解他的意思，他談的只是純粹外在權威，他也認為黑格爾所主張的是兩方面相調和，在他看來，“現代”個體只是想受“向客體的合理性的自我滲透”的制約。要是這樣的話，我就請榮克先生不要把黑格爾和青年德意志派混在一起，因為後者的實質也正是主觀任性、怪癖和奇異，而“現代個體”不過是黑格爾分子的別名而已。榮克先生既然弄得這樣混亂，那他一定會到黑格爾學派內部去找“現代事物”，而且一定會發現黑格爾學派的左派最合適同青年德意志派稱兄道弟。

最後，他談到“現代”文學，馬上就不分青紅皂白地大吹大擂阿諛奉承起來。簡直是沒有一個人沒有寫過好作品，沒有一個人沒有傑出的創作，沒有一個人沒有某種文學成就。這種永無止境的恭維奉承，這種調和主義的妄圖，以及扮演文學上的淫媒和掮客的热情，是令人無法容忍的。某個作家有一點點天才，有時寫點微末的東西，但如果他毫無用處，他的整個傾向、他的文學面貌、他的全部創作都一文不值，那末這和文學又有什麼相干呢？任何一個人在文學上的價值都不是由他自己決定的，而只是同整體的比較當

中决定的。假如我也采取上面那种批评方法的话，我对荣克先生本人的要求也会放宽一些，因为这本书可能有5页写得还不坏，并且显示出了一定的才能。荣克先生极其轻率地甚至是相当傲慢地发表了一大堆可笑的意见。例如他在提到对皮羽克列尔的尖锐批判时表示非常高兴：这种批判“不顾情面和地位而做出了判决。这着实证明了德国人的批评具有高度的内在独立性”。荣克先生把这一点看做德意志民族这样伟大的功绩，这对德意志民族该是多么不尊重呵！难道要严厉地批判某个公爵的作品，非有非凡的勇气不可！

现在我们不再谈论荣克先生这篇妄想成为文学史的废话，这里除了内容空洞和毫无联系而外，还有许多漏洞，例如它既没谈到格律恩、雷瑙、弗莱里格拉特、海尔维格等抒情诗人，也没谈到莫森和克莱因等剧作家。最后，作者又回到一开始就吸引住他的那个题目，即回到了他所崇拜的“青年德意志”，在他看来，“青年德意志”就是“现代事物”的完整体现。他从白尔尼开始谈起。实际上，白尔尼对“青年德意志”的影响并不很大，譬如蒙特和奎纳就说白尔尼是疯子；劳贝认为他过于倾向民主，太极端；他只是对谷兹科夫和文巴尔克还有比较长久的影响。特别是谷兹科夫在很多方面都受益于白尔尼。白尔尼的最大影响就在于他无形中影响了德意志民族。这个民族把他的作品当做圣典保存起来，并在1832—1840年的艰苦年代，当“巴黎来信”¹³⁴作者的真正儿子还未以新的、深谋远虑的自由派的面貌出现以前，从这些作品中汲取了力量和得到支持。如果没有白尔尼的直接和间接的影响，从黑格尔学派中产生出来的自由派的形成就会更加困难。现在的问题只在廓清黑格尔和白尔尼之间的思想道路，而且这也并不困难。这两个

人的距離比表面上所看到的要近一些。白爾尼的爽直和健康觀點至少是黑格爾理論上所指的那些東西的實踐方面。當然，這一點榮克先生也是沒有認識到的。的確，對榮克先生來說，白爾尼是一個相當值得尊敬的人物，而且甚至是一個有骨氣的人物，——這一點在一定情況下是非常可貴的；他有同萬哈根和皮羽克列爾大致相同的無可辯駁的功績，特別是他寫過一些很好的劇評，但他是個狂熱之徒，是個恐怖主義者。上帝保佑，我們可別走上這條道路！對於這樣一個由於自己的信仰而成了當代精神的體現者的人，竟持着這樣一種平庸的、懦弱的看法，簡直是可恥！這位想用絕對概念來塑造“青年德意志”以至於谷茲科夫的個性的榮克，無論如何也不能理解白爾尼的這種純朴的素質；榮克先生不了解，就連最極端、最激進的推論也是必然地、合乎邏輯地從白爾尼的最深奧的本質中得出來的，他不了解，白爾尼按其本性是一個共和主義者，而對一個共和主義者來說，“巴黎來信”寫得的确並不過火。也許榮克先生從來沒聽見過瑞士人或北美人談論君主國家吧？是誰責備白爾尼“只從政治角度觀察生活”呢？難道黑格爾不也是這樣的嗎？難道對他來說，國家在向世界歷史過渡的時候，在對內和對外政策方面，不就是絕對精神的具体現實嗎？儘管白爾尼這種觀點——這種觀點由黑格爾更加廣闊的觀點作了補充，而且同黑格爾這些觀點往往一致得極為驚人——這樣直率、這樣純朴，但可笑的是，榮克先生依然認為白爾尼只不過“給各個民族描繪出了政治和幸福的制度”，描繪出一座只能說明白爾尼的片面性和極端性的空中樓閣！榮克先生根本就不了解白爾尼的作用、堅韌不屈的性格以及令人敬佩的毅力，這是因為他本人就是這樣一個渺小的、軟心腸的、不能自主的和喜歡吹拍的人。他不知道，白爾尼作為一個人，

是德国历史上独一无二的现象；他不知道，白尔尼是德国自由的旗手，是德国当代唯一的伟人；他意识不到反抗4000万德意志人和宣布理念王国意味着什么；他不可能知道，白尔尼是新时代的施洗者约翰，他向自满的德意志人宣扬懺悔，并向他们說，斧头已經落到树根上，一个最强大的人即将出现；这个人要用火来施行洗礼，并把一切莠草无情地鏟掉。荣克先生也应当归入这种莠草之列。最后，荣克先生终于談到了他所心爱的“青年德意志”，他先对海涅作了大致不错但过分詳細的評論。接着依次評論了其他一些人，先是劳貝、蒙特、奎納，其次是文巴尔克并歌頌了他的功績，最后用了將近50頁的篇幅来評論谷茲科夫。对前三个人，照旧加以*juste-milieu*〔中庸〕式的夸獎，贊許很多，責备十分温和；对文巴尔克則备加推崇，但是在他身上只用了4頁篇幅，最后竟無耻地献起殷勤来，把谷茲科夫奉为“現代事物”的体现者，按黑格尔的概念公式構出了他的形象，并把他評为第一流人物。

如果發表类似論調的是一个剛剛踏上文壇的年輕作者，那倒还可以容忍。因为有些人有一个时期曾把希望寄托在“青年文学”上，为了指望未来，对它的作品的估价，比在另一种情况下本着自己內在的信念所做的估价要寬得多。特別是在自己的意識中再現过日耳曼精神最近几个發展阶段的人，对蒙特、劳貝和谷茲科夫的作品，大概都曾表示过特别的同情。但从那时起，文学运动大踏步地前进了。这个派别远远落在这个运动的后面，大部分青年德意志分子的空虛便暴露無遺了。

“青年德意志”掙脫了動蕩时期的混濁状态，但它本身还是这种混濁状态的俘虜。当时縈迴在人們腦际的那些模糊的、不發达的、后来只是借助哲学才被認識的思想，竟被“青年德意志”用来进

行幻想的把戲。這說明了在青年德意志分子中間占統治地位的概念的模糊和混亂。關於他們要求什麼，谷茲科夫和文巴爾克要比別人知道得清楚一些，勞貝知道得最差。蒙特追求的是社會的幻境；奎納那里還殘存着黑格爾的一些東西，但他做的是制定公式和分類的工作。既然思想都是這樣糊塗，那就不可能得到什麼有用的東西。關於感性本原的全權的思想，像海涅一樣，他們都了解得很粗淺，自由主義的政治原則，每個人也各不相同，連婦女的地位也竟引起了毫無結果和混亂不堪的爭論。誰都不知道，應當從別人那里得到些什麼。各邦政府採取的反對這些人的措施也是當時普遍混亂的現象之一。宣揚這些觀點的奇異形式只能使混亂現象加劇。由於自己著作的外表富麗堂皇，風格別致、有趣和生動，由於幾個主要口號染上奧妙的神秘主義色彩，以及批評得到恢復，文學刊物在自己影響下日益活躍，青年德意志派很快就吸引了一群年輕作家，經過很短一段時間，他們中間每個人（文巴爾克除外）就都有了自己的衛隊。老的平庸的文學在新生力量的壓力下不得不退却，於是“青年文學”占據和瓜分了奪得的地盤，——但它就在瓜分地盤的時候瓦解了。原則的毫無根據就這樣暴露了出來。原來所有的人都彼此誤解了。原則已經消失，全部問題都歸結為個人的問題了。是谷茲科夫還是蒙特——問題就是這樣。各種雜誌都充滿了各個集團的爭吵、相互傾軋和空洞的辯論。

由於勝利來得太容易，這些年輕人便驕傲自大，自命不凡。他們認為自己是具有世界歷史意義的人物。只要什麼地方出現一個新作家，他們就立刻把手槍對準他的胸口，要求他無條件屈服。每個人都想在文學上成為獨一無二的神明。除了我，你就不應該有別的神！誰流露一點點異議，誰就會招致不共戴天的仇恨。可見，

这个派别已经完全丧失了它一度有过的思想内容，而堕落到一味争吵的地步；这种争吵在海涅论述白尔尼的书¹³⁵中达到了顶点，而且到了使人厌恶的庸俗程度。毫无疑问，个别人当中最高尚的是文巴尔克；他像一个由一块发光的金属铸成而没有一点锈渍的雕像一样，是一个完整的坚强的人。谷兹科夫是一个头脑最清晰最聪明的人；他写的东西最多；和文巴尔克一样，他也最确切地表明了自己的思想方式。但如果他想继续从事戏剧创作活动，他总该研究一下如何选择比过去更好更丰富的思想材料，并且不要从“现代事物”出发，而要从当代的真正精神出发。我们要求得到比在帕特库尔的自由主义词句中或在威纳尔的柔和敏感性中¹³⁶所包含的更多的思想内容。谷兹科夫具有从事政论工作的巨大才能；他是天生的新闻记者，但他只有一种办法能够保持这个地位，那就是他必须领会关于宗教和国家的最新哲学观点，并使自己的“电讯”（据说他准备重新恢复这份杂志）完全为当代伟大运动服务。假如他也让那些根本成问题的文学习作在他的杂志上占主要分量，他的杂志就会落得与其他文学刊物同样的下场。而这些文学刊物可以说是些不三不四的东西，登的全是枯燥无味的事情，顶多有人翻一翻，而就整个内容来说——也是在公众的眼里——比过去任何时候都要贫乏。它们的时代已经过去了。它们逐渐被政治性报纸吞噬；这些政治性报纸完全可以对付文学领域出现的为数不多的几份报刊。

劳贝虽然有許多弱点，但他在某种程度上还能吸引读者，可是他那无条理无原则的写作（今天写小说，明天写文学史，后天又写评论和戏剧等）以及虚荣心和庸俗气，使他无法前进。他也和奎纳一样，非常缺乏自由精神。他们早就忘记了已故的“青年文学”的

“趨向”，他們全被空洞的、抽象的文學興趣迷住了。相反地，海涅和蒙特從袖手旁觀轉到了公開變節。海涅評論白爾尼的書是歷來最不像樣的德文書；蒙特最近寫的“舵手”把人民的心目中對“聖母”作者的最后一點點尊敬都掃蕩無餘了。在柏林這裡，人們都很清楚，蒙特這樣妄自菲薄，他想要換得什麼，那就是教授的头銜；這種突然迷了蒙特先生心竅的效忠王朝的思想使人更加厭惡。讓蒙特先生及其侍從弗·拉德維爾繼續宣揚最新哲學是可疑的哲學並繼續抓住謝林的啓示這個救生圈吧，讓他們以自己創立獨特哲學的那種荒謬企圖而成為人們的笑柄吧。自由派哲學可以鎮靜地看著他們幼稚的哲學著作問世，而不進行批判，因為他們自己就在發生分裂。凡有蒙特先生名字的東西，都像利奧的著作一樣，打上了變節的烙印。也許蒙特很快就會找到榮克先生這樣的新臣僕；榮克先生為此已經做了充分準備，這點我們已經看到，而且將來還會看到。

榮克先生達到了自己在講義中提出的真正目的以後，竟情不自禁地流露出一種想再次落為人們笑柄的願望。他評論了谷茲科夫，接着就來評論大衛·施特勞斯，硬說他有杰出的功勞，仿佛他是集“黑格爾、施萊艾爾馬赫爾和現代風格”（難道這就是現代風格的典型？）之大成的人，但榮克先生同時又沉痛地抱怨可怕的和無休止的否定。到處都是否定，否定！可憐的實證論者和*juste-milieu*〔中庸〕派騎士們看到，否定的浪頭越來越高；他們緊緊地一個抓着一個，向某種實證的東西呼嘯。於是一位亞歷山大·榮克就對世界歷史的無休止運動表示憂傷，把進步說成否定，末了，他冒充成一個預言者，宣告“實證的偉大誕生”；事先就被他用冠冕堂皇的詞句作了描繪的這個誕生就該用神明的利劍刺死施特勞斯、費爾巴哈

及其同道者。他在“文学报”上也預告說，新的“实証的”救世主即將降臨。难道还有什么会比这样露骨的不滿現狀更不明智的嗎？难道还有什么能比荣克先生所表現的更为軟弱更为無力的嗎？难道还能設想出比虔信“实証的救世主”更荒唐的东西（新謝林經院哲学除外）嗎？难道什么时候曾有过比目前在“实証的和否定的”这个概念上呈現出的混乱状态更严重和——遺憾的是一——波及面更大的混乱状态嗎？只要仔細观察一下受到严厉斥責的否定就会相信，它實質上是十足实証的东西。有些人把理性的东西即思想說成不是实証的东西，因为它不是停在一点上，而是处在运动中，这些人的精神軟弱得就像古老的廢墟上的常春藤一样，要有事实才能支持得住，——对这样的人來說，任何一种进步当然都是否定，实际上，發展着的思想是唯一永恒的和实証的，而正在發生的事情的事实方面、外部方面才是否定的、正在消失的和应当受到批判的。

接着，荣克先生越来越激动地說道：“誰会送給我們这种藏在我們身旁的無价之宝呢？”是啊，誰会是救世主，能把軟弱动搖的人們从否定的深淵、暗無天日的絕境解救出来，帶到流着奶与蜜的地方去呢？“不是謝林嗎？…… 我們之所以把偉大的神聖的希望寄托在謝林身上，正是因为他長期幽居，从思維和創造的本原那里發現了使時間不再成为時間的宁靜宝座、万能宝座”等等。这位黑格尔分子就是这样說的！其次（“科尼斯堡文学报”第4号）：“我們对謝林抱着極大的期望。我們希望謝林能够举着他当初在穿过自然界时所举的那个放射出空前未有的新的光芒的火炬穿过历史”等等。其次，第7号又把謝林的玄妙的上帝頌揚了一番。神話和啓示的哲学被看成一种必然的东西，而且荣克先生感到無上幸福

的，是他可以遠遠地用興奮的目光注視着謝林——偉大的謝林的思想發展道路。榮克這個人在精神上毫無個性，總是依附于某人，他只有盲目地崇拜別人，拜倒于別人的權威下才感到舒服。他連一點獨立性都沒有；只要把他依靠的支柱抽掉，他就會垂頭喪氣，痛哭流涕。連他自己還不了解的事物，他都向它匍匐跪拜；儘管關於謝林的哲學及其講義的特殊內容，早在謝林在柏林發表演說以前就已經有了相當確實的材料，但榮克先生總覺得再沒有比拜倒在謝林腳下更幸運的了。他不知道謝林在給庫辛的著作¹³⁷寫的序言里是怎樣評論黑格爾的，或者恰當些說，他知道得很清楚，但他這位黑格爾分子竟敢崇拜謝林，甚至在于了這種勾當之後還敢提及黑格爾的名字，並且引用他的話來反對最新觀點！為了極盡卑躬屈節之能事，他在第 13 號上再次怀着敬仰的心情匍匐在謝林面前，用無限興奮和虔誠的聲調極力稱贊謝林的第一篇講義。的確，他認為這篇講義証實了他對謝林的全部看法：他

“不僅預計到，而且知道，謝林對科學、藝術和倫理學的一切原理有着新奇得驚人的而且形式上也是極其完善的理解，這種把古代世界和基督世界如此結合起來的理解，會使這樣著名的人升到低級祭司和俗人想都想不到的最高祭司及其啓示的榮譽地位。”當然，有些人將會墮落到這樣的地步：“由於妒嫉，甚至連這篇講義像陽光一樣清楚明白地向每個人表明了偉大都要加以否定”。“謝林的偉大和他比所有一切只是片面的學說的精華都要優越的地方，在他的第一篇講義中就向我們發射出了奪目的光輝”……“誰能這樣開始，誰就應當強有力地繼續下去，就應當勝利地完成；如果他們全都不習慣這樣的飛騰，感到疲倦，垮了下去，並且誰都再也不能領會和不能了解你這個先天的悟者所講的東西，那你就記着吧，你的朋友中間和你相匹配的、最忠誠的最優秀的人的幽靈在傾聽你，年老的黑格爾的幽靈在傾聽你！”

榮克先生把這種空洞的熱忱和這種浪漫主義的夢話搬到紙上

来，其用意何在！我們这位調和主义的“祭司”連至少在柏林这里早已家喻戶曉或者可以滿有把握地預計到的东西都沒有設想到。这位“最高祭司”向我們宣揚的是什么样的“啓示”，所謂“偉大”、“替人类探尋精華的使命”和“强有力的飞騰”是什么，謝林怎样“胜利地完成”，——这些現在已經是举世皆知的了。在“謝林和啓示”¹³⁸这本小册子中——我在这里承認这本小册子是我写的——我完全客觀地叙述了新啓示的内容。請荣克先生根据这本小册子的材料来証明他的希望已經实现了吧，或者至少請他拿出真誠和勇气来承認自己出色的迷誤吧。

我不想論述荣克先生在这本書的末尾对于西尔斯菲尔特所作的評論，因为我离开文学的范围本来就相当远了；但是最后我还想談談“科尼斯堡文学报”的一些地方，以便也从这些地方指出荣克先生的暮气沉沉和無味的浮夸。第1号就指出了——的确是很有分寸地——費尔巴哈的“基督教的本質”一書，第2号抨击了“年鑒”的否定論，——虽然还是很客气地，第3号像以前夸奖謝林那样夸奖了海尔巴特，第4号又把他們兩个人都夸奖了一番，另外还对激进派表示反对，第8号对費尔巴哈那本書开始了冗長的評論，騎牆的 *juste-milieu*〔中庸〕派極力証明自己优越于徹底激进派。他在这里提出了哪些令人信服的論据呢？荣克先生說，如果地球就是整个宇宙，那末費尔巴哈是完全对的；从地球的观点看来，他的全部著作都是好的、令人信服的、非常出色的、無可辯駁的；但是从宇宙的、世界的观点看来，这部著作就一文不值了。好一套出色的理論！这么說，月球上二乘二竟等于五，金星上石头能像动物那样奔跑，太陽上的植物也可以說話了！这么說，地球大气層以外竟是另一种特殊的理性，而智慧是以离太陽的距离来計算的了！地球

通过人类达到的自我意識在認識到自己是世界意識的因素的一瞬間，竟不成为世界意識了！难道这种反駁意見不就是想把对老問題的惱人的回答推到渾沌的空間無限性上去的借口嗎？难道榮克偷偷拿来做为自己一个主要論据的一句話，即所謂“超出一切純粹球狀規定性的理性”，听起来不太幼稚了嗎？既然他从地球的观点承認所爭論的原理的一貫性和合理性，那末他又怎么能把这种地球观点跟“宇宙”观点分开呢？但是对于像榮克先生这样的空想家和幻想家說来，在星光閃爍的天空的那种使人厭惡的無限性中迷失方向，想出各种各样关于其他天体会有有思維的、有感情的、有幻想的物体的荒謬假設和奇特臆断，是理所当然的。还有一个很可笑的地方，就是他預告人們不要無条件地、輕率地譴責費爾巴哈和施特劳斯的無神論和对永生的全盤否定。榮克先生不了解，他們二人也并不企求其他任何一种观点。其次，榮克先生在第12号上已經向我們發起脾气来了；第26号贊揚了利奧，并且鑒于利奧的無可非議的才能，竟完全忘記了和粉飾了他的思想方式；对于盧格的評論，和对于利奧一样，也是显然不正确的。第29号附和了辛利克斯在“柏林年鑒”上对“末日的宣告”¹³⁹所做的空洞批判，而且更坚决地反对左派；第35号發表了一篇評論弗·巴德尔的又臭又長的文章，另外还贊頌了他的夢游病神秘主义和非哲学神秘主义；最后，第36号抱怨“不幸的論战”，換句話說，显然是抱怨愛·梅因登在“萊茵報”上的一篇文章¹⁴⁰，說也奇怪，他有一次在該報上竟向榮克先生說了全部真話。榮克先生已經完全陷入糊塗狀態和虛幻的境地，他竟自以为是地認為他是我們的“战友”，是“同类思想的捍衛者”；他認為，“尽管”他和我們“有意見分歧”，“但是原則和目的的一致还是不可動搖的”。應該說（榮克先生現在也懂得），

我們不願意也不可能同他結交。這種可憐的兩栖動物和兩重人格的人，是不適于進行那種只有具有堅強性格的人才能開始並堅持下去的鬥爭的。他這篇文章還有一個給自己丟臉的地方，就是他極其卑鄙地大談自由派的文學獨裁並捍衛自己的自由。讓他去享用這種自由吧，讓他扯到壽終正寢那天吧——我們可以泰然處之。但請他允許我們對他的協助表示感謝，並允許我們誠懇地直率地說出我們對他的看法。要不然，他就成了文學獨裁了；但要成為這種人，他的心腸又未免太軟。同一號在最後卻很合自己身分地哀求別人幫他反對“自私自利的、妄圖把自我意識神格化的無謂叫囂”，而且“科尼斯堡文學報”竟敢重複這些令人膽寒的口號：“打倒基督教，打倒永生，打倒上帝！！”然而該報卻以“掘墓人已經站在門口，等着抬那些還在無憂無慮地歡樂的人們的僵屍了”來妄自安慰。可見，該報又在絕望地哀求未來！

榮克報紙的以後幾號，我還沒有見到。但我想，上面提到的一些理由已經足以證明必須把榮克先生從堅決分子和“自由”分子的營壘驅逐出去；現在他自己也可以看到，他犯了什麼罪過。我還想指出一點。毫無疑問，榮克先生是德國最無氣節、最軟弱、最糊塗的作家。這是怎麼造成的呢，榮克先生到處炫耀的大有教益的方式是怎麼造成的呢？這也許像人們所說的，跟榮克先生早就該從 *ex officio*¹⁴¹ 中取得教訓有關係吧？

弗·恩格斯寫於 1842 年 6 月 15 日左右

按雜誌原文刊印

載於 1842 年 7 月 7、8 和 9 日

原文是德文

“德國科學和藝術年鑒”

第 160、161 和 162 期

署名：弗里德里希·奧斯渥特

普魯士國王弗里德里希-威廉四世¹⁴²

在歐洲那些名揚國外的君主中間，特別突出的有四個：俄國的尼古拉，他直言不諱、肆無忌憚地力圖施行專制政治；路易-菲力浦，他堪稱當代的馬基雅弗利；英國的維多利亞，她是立憲君主的完美的典範；弗里德里希-威廉四世，他的觀點在他兩年的統治中已經表現得非常清楚，這裡我們要把他的那些觀點更詳細地來分析一下。

我們的論斷決不是出於一伙為國王所切齒痛恨和壓制、同時又遭受其官吏迫害摧殘的人的仇恨心和報復心；也不是由於書報檢查制度激怒了我們，以致我們想利用出版自由來宣揚一些丑事和柏林城里的街談巷議。“德意志通報”是致力於其他事情的。但由於報上每天都卑鄙無恥地把德國的君主們和德國人奉承一番，因此完全有必要用另一種眼光來看一看那些統治者，像我們評判其他普通人那樣不偏不倚地把他們的所作所為和思想方式加以評價。

在前一個國王[⊖]的最後幾年里，國家的反動勢力開始和教會的反動勢力結合起來。信奉正統教的國家和正統教會一樣，由於它們使自己徹底和絕對自由對立起來，所以不得不回到原先那種

⊖ 弗里德里希-威廉三世。——編者注

状态,并恢复基督教的原则及其一切结论。这样一来,新教正宗就还原为天主教,这一阶段它的最彻底最适称的代表人物就是利奥和克魯馬赫尔;新教国家就回到弗里德里希-威廉四世力图建立的那种十足的基督教封建君主政体上去了。

弗里德里希-威廉四世完全是自己时代的产儿;要彻底分析他这个人物,就必须从自由精神的发展和自由精神反基督教的斗争着眼,并且只有从这方面着眼。他是普鲁士国家制度的原则贯彻到极点时的产物;从他身上可以看出,这个原则在做最后挣扎,但同时也可看出,它在自由的自我意识面前完全无能为力。过去的普鲁士是按照这个原则发展的,到了弗里德里希-威廉四世,这个发展就达到了终点;普鲁士要换一个样子是不可思议的,倘使弗里德里希-威廉居然真的实现了自己的制度,那时,普鲁士或者是接受一种全新的原则,而这种原则只可能是自由精神的原则;或者是溃灭,如果它没有力量向前迈进这样一步的话。

弗里德里希-威廉四世所力图建立的国家,照他自己的说法,就是一个基督教国家。当基督教要想使自己具有科学外貌的时候,它的形式就是神学。神学的实质,特别在我们这个时代,就是调和和掩盖绝对对立的两极。甚至最坚定的基督徒也不能完全摆脱我们这个时代的条件;时代迫使他改革基督教;他身上已经有一种东西在萌芽,这种东西发展下去就会引向无神论。布·鲍威尔所批判的那种以本身内在的不真实和虚伪浸透着我们整个生活的神学,就是这样产生的。在国家生活领域里,普鲁士的现行统治制度和这种神学正相适应。弗里德里希-威廉四世有一套制度,这无疑是一套考虑得满周到的浪漫主义的制度,是他那种观点的必然产物,因为要根据他那种观点来组织国家的话,光有一些零碎的毫

無联系的想法是不够的，必須具備更多的東西才行。因此，必須先把他這套制度的神學本質弄清楚。

普魯士國王想把正統主義的原則貫徹到底，所以他不但歸附于法的历史學派，甚至超過它，幾乎要趕上哈勒¹⁴³的政治復古思想了。要實現基督教國家，他首先必須向幾乎已經不信教的重理智的官僚國家灌輸基督教思想，必須提倡禮拜，想盡一切辦法鼓勵大家去做禮拜。這些事他並沒有忘記做。所以他就採取措施使一般人、特別是使官吏們更經常地上教堂；要求人們更嚴格地遵守禮拜日的規定；擬定出更嚴峻的離婚法；整頓（有的地方已經開始）神學院；在神學考試中虔誠重於知識；許多官職大半由信教的人接任；此外他還採取了許多其他眾所周知的辦法。這些措施和辦法可以證明，弗里德里希-威廉四世是怎樣頑強地力圖重新把基督教直接灌輸到國家里去，按照聖經道德的誠命制定國家法律。然而這還僅僅是最初步的最直接的措施。基督教國家制度不能只限于這一些。下一步就是政教分立這一超出新教國家界限的步驟了。在新教國家里國王就是 *summus episcopus* [總主教]，他把教會和國家的最高權力集於一身；這種國家形式的最終目的就是黑格爾所說的政教合一。但是君主主教制——也像整個新教那樣，——是對世俗的一種讓步。既然君主主教制承認教會必須有出面的首領，那末它本身就肯定和承認了教皇的最高權力；但是另一方面，君主主教制却宣布人間的世俗權力，即國家權力是至高無上的，並迫使教會的權力服從國家權力。這並不是在世俗和教會之間確立某種平等，而是迫使教會服從世俗。因為君主在成為 *summus episcopus* [總主教] 之前就是一個君主，而在成為 *summus episcopus* [總主教] 之後他主要還是一個君主，並沒有被授予某種教職。而

事情的另一面是：現在君主集一切权力（人間的和天上的）于己身，他这位人間上帝，就标志着宗教国家的登峰造極。

教会权力的这种从屬地位是和基督教的精神相抵触的，因此，使自命为基督教国家的国家重新把教会的那种不依赖于国家的独立地位归还給教会便是天經地义的事了。但是这种回到天主教去的做法仍然是行不通的；同样，教会要获得徹底解放，不摧毁国家的主要基石是不行的；因此，在这种情况下就得采取調和的办法。弗里德里希-威廉四世就是采取这种办法来对待天主教会的。至于新教教会，这里有一些明显的事实說明他对这个问题的看法；应该特別提出的就是廢除强制合并令¹⁴⁴和免除老路德派所受的那种压迫。目前在新教教派中發生了一种非常特殊的情况。新教教派沒有出面的首領，并且根本沒有一致的行动，它分成了許多宗派；由此可見，新教国家能够給这个教派以自由，無非是把各个宗派当做了同業公会，因为新教国家对同業公会处理內部事务是給予絕對自由的。但是君主决不会放弃自己的主教权势，相反地，他要保有批准权和一切最高权力，然而另一方面，他同时又承認基督教权力高于他自己，因此在教会面前他也要俯首跪拜。这么一来，不單那些糾纏着新教国家的矛盾——虽然从外表上看来很像是已經解决了——依旧起作用，而且新教国家的原則和天主教国家的原則也摻混起来了，而后一种情况一定会造成莫大的混乱，使人是非莫辨。这就和神学不相符合了。

新教国家用反对科倫大主教（假阿尔坦施泰因和弗里德里希-威廉三世之手）的行动¹⁴⁵提出了这样一个論点，說坚定的天主教徒不可能是一个好公民。这个为全部中世紀历史所証实了的論点不仅对新教国家，而且对随便哪个国家來說都是适用的。誰要是

把自己的整个存在和自己的整个生命当做进天堂的准备阶段，誰就不会像国家对它的公民所要求的那样去关心人間的事了。国家力圖使公民把国家看成一切；国家不承認还有什么权力比自己高，它总是自命为絕對权力。但是，天主教徒則認為上帝和上帝的設施（教会）是絕對的，因此他永远不会心服口服地接受国家的观点。这个矛盾是無法解决的。天主教徒認為，即使是天主教国家也应当服从教会，否則天主教徒就和国家脫离关系；那末，天主教徒和非天主教国家脫离关系还算得了什么呢？在这方面，上届政府的行动完全是前后一致和有理由的；国家只是在天主教派还服从現行法律的情况下，才不去侵犯他們的自由。——这种情况是不能使基督教国家的君主滿意的。那末还應該怎么办呢？新教国家不能落在天主教的霍亨索伦王朝的后面，在国家和教会的意識都已高度發展的情况下，只有兩方面的一方服从另一方——对屈服的一方說来，这种服从就等于自行灭亡——，矛盾才能徹底解决。这就成了一个原則性的問題，而在原則面前，个别的情况本身就應該退居次要地位。弗里德里希-威廉四世是怎样做的呢？他純粹神学式地避开了被提到首位来的那些于他不利的原則，只是抓住那么一个因脫离原則而显得十分混乱的問題，并力圖以調和的办法把它解决。羅馬教廷沒有讓步，結果，被打得鼻青眼腫的还是国家。若就科倫糾紛的真情來講，它的光荣解决就是这么一回事。

弗里德里希-威廉四世在国家和教会的相互关系上挑起了难以掩盖的矛盾，在国家內部关系上他也企圖这样做。在这方面他可以依靠法的历史学派的現成理論，事情因而就十分輕而易举了。历史进程使君主專制政体的原則在德国占了优势，剝夺了那些旧的封建等級的权利，使国王变成了一国之神。此外，在1807年到

1812年这一时期内，中世紀的殘余遭到了致命的打击并且大部分都被消灭了。不管后来怎样复古，那个时期的法律和在西蒙运动时代影响下制定的普魯士法依旧是普魯士法律的基础。这种情况当然是不能忍受的。因此，弗里德里希-威廉四世就抓住自己还能在中世紀殘余中找到的一切东西。世襲貴族得到他的保护，并且由于更多的人在必須遵守長子繼承制的条件下获得了貴族封号而强大起来；和貴族、农民不同的市民等級被当做一个代表工商業的特殊等級看待；各个同業公会的分立、个体手工業的閉关自守以及它們趋向于行会制度等等都受到鼓励。总之，国王的全部言行一貫地表明他是特別喜欢同業公会制度的，这便是他的中世紀观点的最好說明。这是許多享有特权的联盟的一种共处并存局面——这些联盟在自己内部事务中可以享有一定的自由和独立，它們内部的利益是一致的，但同时彼此間又互相傾軋并千方百計地互相暗算，因此这又是一种使国家力量分散以至使国家本身完全瓦解的局面。德意志帝国所特有的这种情况構成了中世紀的一个極重要的因素。但是，不言而喻，弗里德里希-威廉四世并不打算使基督教国家达到这样的極限。尽管他也相信，他的使命是要恢复真正的基督教国家，但实际上他希望的只是基督教国家的神学的外表，即排場和門面，而不是基督教国家的貧困、压迫、混乱以及自取灭亡，一句話，他渴求一个“中庸的”中世紀，正如利奧只是接受了天主教那套繁縟的宗教仪式、教会的赫赫气派等等而不是接受整个天主教一样。因此，从弗里德里希-威廉的那些願望看来，他并不是一个絕對反自由的和專橫的人物，上帝可以做証，他想把一切可能的自由給予自己的普魯士人，但他給予的却只能是不自由、独占和特权这些东西。他不是出版自由的死对头，他允許有这种自

由，但这种自由却仍然是一种主要为学者階層所独享的权利。他不想廢除代議制或者否定它，他只是不願意讓純粹的公民享有代議制；他力圖建立的等級代議制，便是普魯士一些省的等級會議中已經部分地实行了的那种代議制。总之，他不承認任何普遍的、公民的、人的权利，他只知道同業公会的权利、独占、特权。这些权利他尽量地多給，不讓現行的法律来限制自己的絕對权力。也許还不止于此。尽管他对科尼斯堡和布累斯劳做过保証¹⁴⁶，他目前很可能已在暗中打算——当他的神学式的政治推行很广的时候——頒布一个中世紀式的等級制帝国宪法来完成他的事業并从而把自己的那些很可能轉而相信其他观点的繼承者的双手縛住。这倒是很徹底，但同他的神学观点是否相容，这还是个问题。

我們已經看到，这个制度本身是多么不稳固、沒根基、不徹底；真正实行起来一定会更加搖擺不定，矛盾百出。冰冷的普魯士官僚国家、監督制度、开动着的国家机器，一点也不想去理会美妙的、絢丽的、天真的幻想。据说人民在政治上一般还处于太低級的發展阶段，所以不能領会基督教国家君主的这套制度。但是，人們对貴族的特权和一切教派的僧侶的貪得無饜却已恨之入骨，只要弗里德里希-威廉明目張胆地干起来，就不能不遭到失敗。这就說明他为什么直到現在还采用着审慎的刺探办法，他先用这套办法試探一下輿論，然后还可以有足夠的时间收斂那些太过火的措施。这种办法之一就是先讓大臣們出面去干，当他們太蛮干的时候，他就出来表示不同意他們的做法。只有一点是令人惊奇的，普魯士的大臣們竟能对此容忍而不呈請辞职。过去罗霍夫就是这样，現在輪到艾希霍恩先生了，尽管不久以前国王还称他为光荣的騎士并夸獎他的行为。假如弗里德里希-威廉四世不采取这些神学式

的手段，那人們早就不喜欢他了，他到現在为止还能博得人們的喜爱只是由于他性格直率爽朗、又异乎寻常地和藹可亲和彬彬有礼，善于戏謔，而且毫無顧忌，連王公都加以耍笑。自然，他也謹防把自己那套制度太見不得人的、尤其是極其惡劣的一面摆出来；相反地，他把自己那套制度說得好像是一切崇高、偉大和自由的体现，而且只是在他的那套制度显得比現存的普魯士监护制更帶有自由主义色彩的时候他才公开出面；一旦他那副反自由的面貌可能暴露时，他就慎重地躲避起来。此外，虽然他总是用“膚淺”、“平凡”一类的贊辞来形容一般的宪政，但他还是把宪政的那一套術語都学来了，并且很熟練地应用在自己的言論中——不知是用来表达自己的思想，还是用来掩盖自己的思想。現代的神学家，調和主义的信徒的行徑完全和他一模一样。他們也喜欢用政治術語，妄想用这种方法来迎合时代的要求。布魯諾·鮑威尔干脆把这叫做虛伪。

至于談到弗里德里希-威廉四世时代的財政管理，他未能把自己局限于他父亲所規定的王室費的範圍內，他父亲規定每年从国有土地收入項內按照法律撥給国王和王室 250 万塔勒，余款和其他收入一并充作国事需要。即使考虑到他的各項私人收入，那还是可以算出，国王一个人耗費掉的就在 250 万塔勒以上，——本来这 250 万塔勒中还應該包括其他王公王子們的年俸的。此外，畢洛夫-庫梅洛夫曾經証明說，所謂的普魯士国家財務报表完全是虛構的。国家收入是怎样支配的，这是一个絕对的秘密。轟动一时的减低稅額簡直不值一提，前一个国王如果不是担心减低以后將來还要再度提高的話，也早就会这样做了。

我想，关于弗里德里希-威廉四世已經談得够了。由于他确实

厚道，所以在事情不涉及他的理論時，他是衷心傾聽社會的呼聲，而且行為也是無可非難的。只是還有一個問題，他能不能有這麼一天把自己那套制度實現呢？對這一點幸而只能給予否定的回答。從去年起，即從出版似乎獲得了更大的自由（目前它又處於最不自由的境地了）的那個時候起，普魯士人民所顯示的進步，是和當時所採取的那種微不足道的措施不能相比的。書報檢查的壓制在普魯士竟束縛了這樣巨大的力量，只要把這種壓力稍微減輕些，就會產生無比強大的反作用。普魯士的輿論愈來愈集中在兩個問題上，即代議制和出版自由，特別是後者。不管國王怎樣，首先要他給予出版自由，而出版自由一旦爭得，再過一年必然會爭得憲法。如果實行了代議制，普魯士下一步將怎樣發展，那就很難預料了。最先出現的結果之一將是解除同俄國的聯盟，只要國王在這以前還沒有被迫放棄自己原則的這個產物的話。而隨後恐怕還有好多其他的事情，普魯士的現狀非常像過去法國面臨着……但是，我避免過早地做出任何結論來。

弗·恩格斯寫於1842年10月左右

按文集原文刊印

載於1843年海爾維格在蘇黎世和溫特圖爾
出版的文集“來自瑞士的二十一張”

原文是德文

署名：弗·奧·

英国对国内危机的看法

倫敦 11 月 29 日。如果你找一个僻靜的地方，用上一段時間，好好研究一下英国的情况，对支持英国社会政治成就的整个人工大厦基础的薄弱程度有个明确的了解之后，紧接着就走进英国生活的深处，那你就会感到惊奇：这里每个人都以多么惊人的鎮定和信心观察今后，展望未来。統治階級——不論是中間等級还是貴族，輝格党还是托利党，都是一样——治理国家已經有很久的历史了，因此在他們看来，要出現另外一个政党是不可能的。尽管他們的罪过、無原則性、动搖的政策、盲目性和因循守旧心理以及他們的原則所造成的国内不穩定局面屡屡受到人們的指摘，但是他們仍然坚定不移地相信，他們能把国家引向美好的未来。既然英国不可能發生革命，至少像他們口头上断言的那样，那他們当然就不必为自己的統治地位担心了。假如宪章派要耐心地等到在下院爭得多数，那他們就得在許多年內不断召集群众大会和要求实现人民宪章的六点¹⁴⁷；資产階級永远也不会同意普选权，因为它要在这一点上讓了步，就必然会由于無产者取得多数票而丧失自己在下院的优势地位。因此，宪章派在英国社会有教养的階層中間，还不能甚至在很長一段時間內也还不能扎下根去。这里談的宪章派和激进派，差不多总是指下層人民和無产者群众；的确，党的为数不多的几个有教养的領袖在这些群众中間已經完全看不到了。

即使不管政治利益如何，中間等級的代表者也只能是輝格党或托利党，無論如何也不可能是宪章派。中間等級的原則是保持現狀；在英国目前的情况下，要实行“合法的进步”和普选权就必然会引起革命。因此，一个把政治看成簡單的算术或者甚至是生意經之类东西的現实的英国人，根本沒有注意到不声不响地增長着的宪章派的威力，这是十分自然的，因为这种力量不是数字所能表現的；即使能用数字表現，这个数字对政府和議會来說也不过是單位数字前面的零而已。但是有些东西是超乎数量关系之外的，一旦时机成熟，英国輝格党和托利党的超人智謀就会因此而完全破产。

弗·恩格斯写于1842年11月29日

載于1842年12月8日“萊茵报”第342号

按报纸原文刊印

原文是德文

国内危机

倫敦 11 月 30 日。在英国發生革命是可能的嗎？甚至于說，是可以設想的嗎？这是一个决定英国未来命运的問題。如果你向一个英国人提出這個問題，他准会給你举出一千条冠冕堂皇的理由来証明根本談不上什么革命。他会对你說，目前英国确实处于危机的境地，但是由于它的財富、工業和制度，它有办法冲破困难，不致受到暴力的震蕩；它的宪法非常灵活，經得起各种派別之爭所帶來的最沉重的打击，并且可以安然無恙地度过局势所引起的一切难关。他会对你說，連最下層階級的人也很清楚地知道，革命只会給他帶來損失，因为社会安宁一旦遭到破坏，就只能引起商業停滯，随之而来的就是普遍的失業和飢餓。总之，他会給你列举很多很多清楚而有力的理由，使你最后不得不相信，英国的情况的确沒有那么糟，而是大陆上的人們对于这个国家的局势产生了各式各样的离奇想法，这些想法在真正的现实面前，在更加認清了事实以后，就会像肥皂泡一样破灭。如果从英国本国的直接实践即物質利益的角度来看，也就是說，如果忽略了喚起人們投入运动的思想，受了表面現象的迷惑而忘記了實質，只見树木不見森林，那末，这种看法也确实是唯一可能产生的看法。对于一个执迷不悟的不列顛人，無論如何也講不明白在德国已經是不言而喻的一点，那就是所謂物質利益在历史上从来也不会是独立的主导的目

的，而总是有意無意地为指出历史进步方向的原則服务。因此像英国这样一个由于自己政治上的特殊地位和故步自封而终于比大陆落后了几个世紀的国家，認為自由就是为所欲为因而完全浸沉在中世紀野蛮境地的国家，要是不和当时已經走在前面的精神發展發生冲突，那是不可能的。难道英国的政治情况不是这样的嗎？封建势力原封未动，对于封建势力不但在事实上而且在輿論上都秋毫無犯，——难道世界上还能找到第二个这样的国家嗎？举世皆知的英国自由，除了在法律規定的範圍內行动这种純粹形式上的权利而外，还有什么呢？而这些法律又是什么呢！是一堆杂乱無章、相互矛盾的決議，这些決議把法学降为純粹的詭辯术，而且，由于它們不适于我們的时代，因而連司法机关都从来不遵守这些決議；只要社会輿論及其法意識允許，这些決議甚至会因無所謂的行为而使一个誠实人被定为罪犯。难道下院不是一个与人民毫不相干的、全靠賄賂选举出来的团体嗎？难道議會不是在不断踐踏人民的意志嗎？輿論在一般問題上能对政府發生一点影响嗎？輿論的权力不是仅限于个别場合和仅仅对司法和行政的監督嗎？这些事实就連最頑固的英国人也不会断然否認。这样的局面能維持很久嗎？

我們暫且撇开原則方面的問題不談。在英国，至少在正在爭統治权的政党中間，在輝格党和托利党中間，是从來沒有过原則斗争的；它們中間只有物質利益的冲突。因此，我們把問題的这一方面也适当地研究一下才算是公正的。英国就其自然条件來說，——如果不算某些肥沃的牧場的話——是一个貧穷国家，除了地势优越和拥有煤鐵矿藏而外，既沒有肥沃的土地，也沒有任何其他天然财富。这样一来，英国就完全依靠貿易、航运和工業，它靠这些才

有了今天的地位。但是事物的本質就証明了，一个国家既然走上了这条道路，就只有不断发展工业生产才能保持業已获得地位；任何一种停滯不前都是退步。

其次，从一个工业国必须具备的前提出發，自然可以得出这样一个結論：为了保衛自己的財源，这个国家应该用保护关税来防止别国工业品的侵入。但是，本国工业品由于外国工业品要付关税而提高了自己的价格，这就又使关税必須不断提高，因为按照一般公認的原則，只有不断提高关税才能消除外国竞争。可見，这个顧头难顧尾的局面会無止境地繼續下去，同时这里也就暴露出工业国这个概念本身所包含的矛盾。但是，即使我們不用这些哲学范疇也可以把英国那种进退維谷的矛盾状态揭示出来。在我們現在所观察的这个生产和关税双重提高的問題上，不仅英国工业家会有自己的看法，而且其他人也会有自己的看法。首先就是外国，它們有本国工业，根本不想把自己变成英国工业品的銷售市場；其次就是英国消費者，他們絕不能容忍这样毫無止境地增加关税。英国这个工业国的發展，現在正面临着这种情况。外国不要英国貨，因為它們本国也在生产物品来满足本国的需要，而英国的消費者又一致要求取消保护关税。从上面所說的情况就可以清楚地看到，英国是处于进退維谷的窘境，同时一个工业国要靠本身的力量来摆脱这个窘境是办不到的；对現狀的直接观察也証明了这一点。

首先，如果談到关税，那就連英国国内也承認，德国和法国的工厂制造出来的几乎所有的下等商品都比英国的好而且便宜；在其他許多商品的生产方面，英国也落后于大陆。一旦取消了保护关税制度，所有这些商品就会立刻充斥整个英国，而英国工业就会

因此受到致命打击。另一方面，英国的机器现在是自由输出的，既然直到现在英国在机器生产方面一直没有竞争的对手，那末，现在大陆有了英国的机器，就更有可能同英国竞争了。其次，保护关税制度破坏了英国的国家收入，仅仅因为这一点，这一制度也该取消了。一个工业国有没有什么办法摆脱这种处境呢？

至于英国货的市场问题，德国和法国都已十分清楚地表示过，它们不想再牺牲本国工业来讨好英国了。特别是德国工业，它的规模本来就已相当大，不必畏惧英国的工业。英国已经失去了大陆市场。可以作为它的市场的只剩下了美国和英国自己的殖民地，而且英国在这些殖民地，只是依靠自己的航海条例才排除了外国的竞争。但是，殖民地远没有大到足以容纳规模庞大的英国工业的全部产品的程度，而在其他地方，英国工业又到处都愈来愈受到德国和法国工业的排挤。这当然不能归咎于英国工业，而应该归咎于保护关税制度，因为这种制度把一切日用品的价格、因而也把工资提高到了很不相称的地步。而这样高的工资正好又使英国工业品价格大大超过了大陆工业品的价格。这样一来，英国就不免要限制自己的工业。可是，这和从保护关税制度过渡到自由贸易一样，是很难实现的。因为工业虽然可使国家富庶，但同时也造成了急速增长着的赤贫如洗、勉强度日的无产者阶级，这个阶级是消灭不了的，因为他们永远也不能获得稳定的财产。而这个阶级占了全国人口的三分之一，几乎是一半。商业稍微一停滞就会使这个阶级的大部分人挨饿，大规模的商业危机就会使整个阶级都挨饿。既然是这样一个情况，那末这些人除了起义还有什么路可走呢？况且按人数来说，这个阶级已经成了英国最强大的一个阶级，当他们意识到这一点的时候，英国富翁们就该倒霉了。

現在他們的覺悟程度的確還沒有這樣高。英國無產者只是預感到了自己的威力，而這種預感的結果就是去年的夏季騷動¹⁴⁸。這種騷動的性質，大陸上是完全不了解的。至少是在懷疑局勢是否將要急轉直下。但在親眼看到這些事件的人看來，這是根本談不上的。首先，整個事件建立在這樣一個錯誤的判斷上面，似乎由於有些廠主想要降低工資，於是棉紡織區、煤礦和製鐵區的所有工人就都以為他們的生活要成問題了。其實根本沒有這回事。其次，整個運動是沒有準備、沒有組織、沒有領導的。罷工者沒有明確的目標，在他們行動的性質和方法的問題上也不夠一致。由此可見，只要當局稍加抵抗，罷工者就會猶豫起來，而且他們也不能克服自己那種守法觀念。等到憲章派來領導運動并向集合起來的群眾宣布 People's Charter [人民憲章] 的時候，已經太晚了。在工人和憲章派心目中唯一的指導思想——而且這種思想原來就是憲章派的——就是合法革命的思想。這種思想本身就是矛盾，事實上不可能實現的，正因為他想要實現這種思想才遭到失敗。就拿第一個普遍的活動方式——停工來說，這就是一種暴力的、非法的方式。整個運動的性質既然這樣不穩定，那末只要行政當局——這種運動對於它是完全出乎意料之外的——不是那樣猶豫不決，束手無策，運動一開始就會立刻被鎮壓下去。而且只用很少一些軍警就可以制服人民。在曼徹斯特可以看到，只要四五个龍騎兵每人把住一個出口，就攔住了几千個集合在廣場上的工人。“合法革命”把一切都搞糟了。整個事件就這樣結束了；每個工人，當他一旦把自己的積蓄用光因而就要挨餓的時候，就又开始工作了。然而無產者從這些事件中間還是得到了好處，那就是他們意識到了用和平方式進行革命是不可能的，只有通過暴力消滅現有

的反常关系，根本推翻門閥貴族和工業貴族，才能改善無产者的物質狀況。英国人所特有的守法观念还在阻碍着他們从事这种暴力革命。但是，既然英国正处在我們上面所描写的那种情况，那就不可能指望工人中間在短时期內不会發生普遍貧困的現象，那时，怕餓死的心情一定会超过怕違法的心情。这个革命在英国是不可避免的，但是正像英国發生的一切事件一样，这个革命的开始和进行將是为了利益，而不是为了原則，只有利益能够發展成为原則，这就是說，革命將不是政治革命，而是社会革命。

弗·恩格斯写于1842年11月30日

按报纸原文刊印

載于1842年12月9和10日“萊茵报”
第343和344号

原文是德文

各个政党的立场

郎卡郡 12 月 19 日。如果我们观察英国目前形势，像英国人那样，只注意眼前的事物，只注意接触到的现实和实际活动的表面，那就会觉得形势非常复杂；如果我们把这些表面现象归结为根本原则，那就显得很简单了。英国只有三个大党：土地贵族的党、金钱贵族的党和激进民主派的党。第一个叫托利党，按其性质和历史发展来说，是一个纯粹中世纪式的反动透顶的党，是旧式贵族的党；它类似德国的法的“历史”学派，并且是基督教国家的柱石。第二个党是辉格党，它是以商人和厂主为核心组成的，其中大部分人构成了所谓中层等级。这个中层等级——凡是绅士，即有相当收入但不特别富足的人都属于这个等级——之所以称为中层等级，只是对富有的贵族和资本家说的；对工人来说，他们则是贵族。在英国这样一个只靠工业维持因而有大量工人的国家，这种状况必然要比在德国更易于察觉到，因为在德国，所谓中层等级就是手工业者和农民，那里根本就没有这样一个人数众多的工厂工人阶级。因此，一旦工人阶级开始觉悟起来，辉格党就会采取模棱两可的 *juste-milieu*〔中庸〕的立场。目前就有这样的情形。工人阶级日益熟悉宪章派的激进民主主义原则，并且越来越认为这些原则是他们集体意识的表现。可是现在，这个党还只是在形成中，因此还不可能全力展开活动。

自然，除了这三个主要政党而外，还有各种各样带有中间色彩的派别，其中有二个尽管目前已经失去了根本原则，但是还有一定的影响。第一个是介于辉格党和托利党之间的派别，以皮尔和罗素为代表；它在最近的将来一定会在下院获得多数，因而一定会掌握政权。另一个是介于辉格党和宪章派之间的具有“激进”色彩的派别，以五六个议员和几种期刊，特别是以“观察家”¹⁴⁹为代表；它的原则已经成了——虽然是非正式地——全国反谷物法同盟¹⁵⁰的基础。随着宪章运动的进一步发展，第一派的影响必然会增强起来，因为和宪章派相反，这一派所表现的辉格党和托利党的那种原则的一致也正是宪章派屡次指出的。第二派必然会随着宪章派的壮大而归于消灭。这些党派彼此采取的态度在谷物法问题上表现得极其明显。托利党丝毫也不放弃自己的立场。贵族们都知道，除了宪法上规定的上院而外，他们的力量主要表现在他们的财产上。如果谷物自由输入，贵族就要按对自己不太有利的条件和租佃人签订新契约。他们的全部财产就是地产，地产的价值和地租保持一定的比例，地租下跌，地产的价值也要随着下降。目前的地租非常高，就是现行的关税率也要使租佃人破产。自由输入谷物就会使地租降低，同时地产价值也会降低三分之一。贵族死死抓住自己那种使农业破产、使贫苦农民挨饿的既得权利，是有充分根据的。总想扮演 *juste-milieu*〔中庸〕的角色的辉格党人，提议实行每夸特八先令的固定关税率。这个关税率不高不低，恰到好处。说它不高，是因为它使外国谷物能够输入，并使租佃人的市场遭到破坏；说它不低，是因为它使租佃人没有任何理由要求重新规定租佃条件，使全国的谷物价格一般能够保持现在这样高的水平。可见，*juste-milieu*〔中庸〕的英明见地对国家的危害比彻底反动

派的冥頑不化還要厲害得多。“激進派”在這個問題上的確是激進的，他們要求谷物自由入口。可是“觀察家”只是最近一個星期以來才表現了這種勇敢精神，而反谷物法同盟卻從一開始就投入了反對現行谷物法和 Sliding-Scale [調節制]¹⁵¹ 的鬥爭，並且直到最近一個時期，還在不斷支持輝格黨人。可是谷物輸入的絕對自由連同“自由貿易”都漸漸成了激進派的戰鬥口號，輝格黨人則好心地附和他們，跟他們一起喊“自由貿易”，而這裡的“自由貿易”指的是“適度的”關稅率。顯然，憲章派根本不管什麼谷物稅。但這會產生什麼結果呢？結果就是，谷物一定會自由輸入，這就像托利黨人好死歹死總要死亡一樣地肯定。問題只是在這種變化將要採取什麼樣的形式。或許最近的一次議會會議就會使皮爾放棄調節制，同時完全脫離托利黨。只要不會引起地租率下跌，貴族在一切方面都可以讓步，但在其他方面是不會讓步的。不管怎樣，議會的中心——皮爾—羅素聯盟很有可能組成政府，通過他們不徹底的措施盡量推遲谷物問題的解決。可是能夠推遲多久，這不決定於他們，而決定於人民。

弗·恩格斯寫於 1842 年 12 月 19 日

載於 1842 年 12 月 24 日“萊茵報”第 358 號

按報紙原文刊印

原文是德文

英国工人阶级状况

郎卡郡 12 月 20 日。英国工人阶级的状况日益恶化。固然，在目前，他们的状况已经不那么糟了，譬如在棉纺织区，大部分人都有了工作，在曼彻斯特，十个工人可能只有一个工人没有工作，在波尔顿和北明翰，可能也是同样的比例。英国工人一有了工作就心满意足了。如果拿自己的命运跟德国和法国弟兄的命运比较一下，他们是可以心满意足的，至少棉纺织业工人是这样。德法工人所挣的钱只能买些面包和土豆，勉强糊口；假如一个星期能吃上一次肉，那都是幸运的了。而英国工人每天都能吃到牛肉，并且还可以买好的烤肉，这种烤肉比德国富翁所能买到的还要好。他们每天喝两次茶，并且常常还有余钱，可以在中午喝一杯黑啤酒，晚上喝一杯淡甜酒。每天做十二小时工的曼彻斯特的工人大都是这样生活的。但这能维持多久呢！物价稍微波动一下，成千上万的工人就要挨饿，他们的一点点积蓄很快就会花光。到了那个时候，他们就有饿死的危险；几年以后，这样的危机还会出现。这种目前可以使“穷人”得到工作并把希望寄托在中国市场上的扩大生产，必然会制造出大批的商品，引起商品滞销的现象，结果又使工人遭到普遍的贫困。目前，纺织工人的状况是最好的。煤矿工人的工资很低，却要做最繁重最有害于健康的工作；于是，这一部分工人比其他工人就更恨富人，因此，对抢劫和捉弄比较富有的人，他

們也表現得最厉害。譬如曼徹斯特的富人就非常怕“波尔頓的弟兄”¹⁵²，因為他們在夏季騷動中是最堅決的，上至五金工人，下至一切從事繁重的體力勞動的人，都享有這樣的聲譽。如果他們現在就已經是只能勉強度日，那末生意稍稍停頓一下，他們的景況會怎樣呢？固然，工人也成立了自己的基金會，每星期繳納一次會費作為該會基金，這筆基金是準備用來救濟失業工人的；但這些錢也只有工廠正常開工的情況下才夠開支，因為就在這樣的情況下，也還有許多人需要救濟而得不到救濟。一旦失業成了普遍現象，這個救濟來源也就枯竭。現在，蘇格蘭充當了替罪羊，那裡的工廠正在縮減生產，因為英國工業的擴大總要使一個地區遭殃。在格拉斯哥整個郊區，失業人數與日俱增。在佩斯里這樣一個小城市，兩星期以前就有 7 000 人失業，現在失業人數已經達到 10 000 人。互助基金會的補助金本來就不多，現在又減少了一半，因為基金就要用光了；格拉斯哥郡高低級貴族會議決定發起一次 3 000 英鎊的基金募集運動，但是這筆錢也解決不了什麼問題，何況這些老爺們自己心裡盤算的募集數字還超不過 400 英鎊。由此可見，工業發達的英國不但使人數眾多的無產階級成了自己的負擔，而且使無產階級中人數相當多的赤貧階級也成了自己的負擔，而英國要擺脫這個階級是不可能的。這些人需待自己尋找出路；國家不管他們，甚至把他們一脚踢開。因此，男人進行搶劫或是偷盜，女人偷竊和賣淫，還有誰能怪罪他們呢？但飢餓是什麼滋味，是苦是甜，對國家來說是無關痛癢的，它把這些挨餓的人拋進監獄，或是流放出去。當國家把他們釋放出來的時候，它會滿意地看到已經獲得的成績：它把這些已被剝奪了麵包的人變成了也被剝奪了道德觀念的人。在這整個歷史上最可笑的是，聰明透頂的輝格黨和

“激进派”无论如何也不会懂得，既然国家的情况是这样，那为什么还会出现一个宪章运动，而且宪章派怎么能设想自己在英国有可能——即使是很小的可能——获得成功。

弗·恩格斯写于1842年12月20日

按报纸原文刊印

载于1842年12月25日“莱茵报”第359号

原文是德文

谷 物 法

郎卡郡 12 月 22 日。谷物法就要寿終正寢了。人民極端痛恨“谷物定价”，無論托利党人运用什么詭計，他們在激憤的群众的压力面前，都是站不住脚的。罗伯特·皮尔爵士把議会开会日期延迟到 2 月 2 日，这就騰出了六个星期的時間来进行反駁，以便激起更大的狂怒。議会这次开会的时候，他一定会首先对調节制發表意見；大家都相信，在調节制这个問題上，皮尔至少是开始动搖了。如果他决定廢除它，显然偏激的托利党人就一定会辞掉內閣职务，讓位給温和的輝格党人。这样一来，皮尔—罗素的联盟也就实现了。但是不管怎样，貴族总要頑强地維護自己的利益，而且我也并不認为，貴族会自願同意谷物自由輸入。英国貴族同意改革法案¹⁵³ 和解放天主教徒¹⁵⁴，但这帶來的損失比之谷物法的廢除所帶來的損失是微不足道的。貴族对下院議員选举的影响的削弱比起所有英国貴族財產收入都降低 30% 能算得了什么呢？如果上述两个法案都曾引起这样的斗争，改革法案只是由于人民群众用石头打碎了貴族的窗子，举行了騷动才被迫提出，那末，若是人民不用事实証明自己有足够的勇气和力量来实现自己的意志，貴族是不是也要把这个問題一直拖下去呢？况且夏季騷动还使貴族了解到，举行騷动的英国人民还相当脆弱。我深信，这一次刀子不按到脖子上，貴族还是要坚持自己的主張的。但是毫無疑問，人民每磅面

包向貴族繳納 1 辨士（10 普魯士分尼）的時間不會太長了。反谷物法同盟已經在注意這個問題了。這個同盟曾經搞得轟轟烈烈，這我以後還要詳細談到；現在我只談這樣一點：谷物法和反谷物法同盟所取得的最重要的成果之一，就是使租佃人擺脫了他們高貴的土地占有者的精神影響。歷來誰都沒有像英國的租佃人即從事農業的這部分人這樣不關心政治問題。不言而喻，大地主都是托利黨人，他們把議會選舉時投票反對托利黨人的租佃人都趕走了。因此就出現了這樣一種情況：聯合王國農業區應當選出的 252 名議會議員幾乎總是清一色的托利黨人。但是現在，由於谷物法和反谷物法同盟所傳播的幾十萬冊書刊的影響，租佃人的頭腦中也產生了政治思想。他們認識到自己的利益同大地主的利益是不一致的，直接對立的；谷物法對他們比對任何人都更不利。因此租佃人中間也產生了很大的變化。現在他們大部分人都成了輝格黨，並且由於大地主現在已經很難對租佃人的選票起決定性的影響，托利黨的 252 個席位也許很快就會全部落到輝格黨的手里。即使落到輝格黨手里的只有一半，下院的面貌也會因此而發生很大的變化，因為這樣一來，就使輝格黨人在下院經常占多數。這種情況是會發生的。谷物法廢除以後，就會發生徹底的變化，因為那時，租佃人就根本不再依附大地主了，原因是谷物法廢除之後，租佃契約必然要按完全不同的條件來簽訂。貴族以為他們推行的谷物法是個了不起的妙計，但用這種辦法搞來的錢遠遠不能彌補這些法律給他們帶來的損失。而這種損失就在於：從這時起，貴族就不再以農業代表的身分出現，而以自己私人利益的保護者的身分出現了。

弗·恩格斯寫於 1842 年 12 月 22 日

載於 1842 年 12 月 27 日“萊茵報”第 360—361 號

按報紙原文刊印

原文是德文

倫敦來信

一

民主政黨在英國獲得迅速的進展。當輝格黨和托利黨，金錢貴族和門閥貴族在“國民清談館”（照托利黨人托馬斯·卡萊爾的說法）或“自命為代表英國公眾的議院”（如憲章派菲格斯·奧康瑞爾所說的）里爭論一些無聊瑣事的時候，當國教會動員了自己的全部勢力，以便依靠虛偽的民族習慣盡量來支撐它那已在坍塌的大廈，而反谷物法同盟卻拋出成千成萬的英鎊，妄想以這種代價使成百萬的英鎊流入棉紡織業巨頭的口袋的時候，——就在這個時候，受人輕視和嘲笑的社会主義却沉着而滿懷信心地向前邁進並逐漸深入社會輿論。就在這個時候，一個人數眾多的新政黨幾年的工夫就在“人民憲章”的旗幟下形成了，它不遺余力地進行宣傳鼓動，和它比起來，奧康奈爾和反谷物法同盟只是一群渺小的可憐蟲。大家知道，在英國，各個政黨都有與它相當的社會階層和階級；托利黨同貴族和偽善的英國國教會的真正正統派是一丘之貉；輝格黨由廠主、商人和非國教徒¹⁵⁵，總而言之，由資產階級上層組成；資產階級下層組成了所謂的“激進派”，而憲章派則從工人群眾，從無產者當中汲取自己的力量。社會主義並不是一個關門的政治黨派，但它一般是在資產階級下層和無產者中間征集自己的擁護

者。由此可見，在英國，一個階級的社会地位愈低，愈“沒有教養”（就一般的意义來說），它就愈進步，愈有遠大的前途——這一情況是非常顯著的。一般說來，任何一個革命時代都有這種情況，在產生了基督教的宗教革命中，這種情況表現得更突出，譬如說，“窮人是有福的”，“這個世界的智慧變成了愚蠢”等等。但是，偉大變革的徵兆也許從來沒有像目前英國所表現的這樣明顯，這樣突出。在德國，運動的發起人不僅是有教養的人，甚至還是有學問的人；在英國，有教養、尤其是有學問的人，近三百年來對時代的旗幟是不聞不問的。全世界都知道，因循守舊的思想統治着英國的大學，和它們比起來，我們德國的高等學校還算是不錯的。但是，大陸上的人們甚至不能想像，英國的優秀神學家，以至一部分優秀的自然科學家的作品的質量究竟怎麼樣，很難想像反動的著作（這些書名大量刊登在每周出版的“新書目錄”上）有多么拙劣。英國是政治經濟學的故鄉，但教授和實踐政治家却是怎樣對待這門科學的呢？亞當·斯密的“自由貿易”竟蛻變為結論荒謬的馬爾薩斯人口論。“自由貿易”只是為舊的壟斷制度製造了一個更文明的新形式，這種形式的代表就是現代的托利黨；它有成效地同馬爾薩斯的胡說進行了鬥爭，但最終仍然得出了馬爾薩斯的結論。到處是不徹底和虛偽，而社會主義者和部分憲章派的有說服力的經濟論文，却被輕蔑地扔掉，這些論文只有在下層等級中才能為自己找到讀者。施特勞斯的“耶穌傳”譯成了英文，但沒有一個“體面的”出版商願意出版它，最後，這本書分冊出版了，每冊3個辨士，出版者是一個不折不扣的二流的但干劲十足的舊書商。盧梭、伏爾泰、霍爾巴赫及其他等人的著作的英譯本也遭到了同樣的命運。讀拜倫和雪萊的作品的幾乎全是下層等級的人；沒有一個“體面的”人敢把雪萊

的著作摆在自己的桌子上，如果他不想声誉扫地的話。由此可見：穷人是有福的，因为天国是他們的，而这个世界迟早也是他們的。

目前詹·格萊安爵士向議會提交了一个工厂童工教育法案。根据这个法案將限定童工的工作時間，并实施义务教育，而督学則由国教会担任。自然，这个法案引起了普遍的激动，并且又給各个政党一个較量的机会。輝格党打算把法案整个否决掉，因为这个法案会把非国教徒排出于青年教育之外，并且限定童工的工作時間又会使厂主陷入窘境。相反地，宪章派和社会主义者除了法案中和英国国教会有关的几条外，对法案总的人道主义傾向寄以莫大的同情。郎卡郡是主要的工厂中心，当然也是宣傳上述法案的主要地区。在这里，即在城市里，托利党人十分軟弱無能，所以他們举行的关于法案問題的大会都是不公开的。非国教徒起初按同業公会举行會議，以便提出反对法案的請願書，后来他們又和自由派厂主联合起来召开全市大会。这种大会由城市最高級官員召集，會議完全是公开的，而且每个市民都有在大会上發言的权利。因此，只要会场足够寬敞，胜利就一定会屬于最有力和最坚决的政党。到目前为止，在所有的全市大会上，胜利者总是宪章派和社会主义者。第一次这样的大会是在斯托克波尔特举行的，在那里贊成輝格党決議的只有一票，而贊成宪章派決議的却是大会全体，于是斯托克波尔特市市長，輝格党人，不得不以大会主席的身分在宪章派的請願書上签名，并把它送給宪章派的議員(邓科布)提交議會。第二次大会在拥有近十万居民的索尔福举行，这个城好像是曼徹斯特的一个郊区；我参加了这次大会。輝格党采取了一切措施来保証自己获得胜利。市長担任大会主席，并滔滔不絕地大談公正無私；但是，当某一个宪章主义者問是否允許爭辯时，所得到

的回答却是：可以，等大会结束后！有人打算把第一个決議来个偷天换日，但宪章派随时防备着，阻止了这种勾当。当一个宪章主义者走上講台时，有一个非国教徒牧师就跳了起来，想把他推下台去！但是，在最后提出浸透了輝格党精神的請願書以前，整个會議还算进行得不坏。当时有一个宪章主义者發言并提出了一个修正案；于是主席和随从他的輝格党人便立刻起身离开会场。然而大会仍旧繼續下去，宪章派的請願書被提付表决；但正当这个紧要关头，曾經几次帮輝格党干扰會議的警官把灯弄熄了，强迫大会散会。可是輝格党却在最近一号的地方报上声称，似乎他們所有的決議都通过了，而市長居然恬不知耻地說自己在決議上签名是“根据大会的全权委托和指示”！这就是輝格党的正直！第三次大会是兩天之后在曼徹斯特举行的，这里同样是激进的党派取得了最輝煌的胜利。虽然开会的时间选得不好，以至大部分工厂工人不能前来参加，但会场里極大部分仍是宪章派和社会主义者。輝格党只提出了他們和宪章派共同主張的几条；有一个社会主义者和一个宪章主义者在台上講了話，他們向輝格党証明，輝格党这一天的态度很像好样的宪章派。那位社会主义者直截了当地向他們說，他到这里来是准备一找到小小的借口就起来反对他們的，但是一切都进行得符合他的願望。这样一来，激进民主派竟然在郎卡郡，特别是在曼徹斯特——輝格党的老窩，反谷物法同盟的中心据点贏得了絕大多数，从而使“自由党”完全陷入癱瘓状态。

二

奧格斯堡“总匯报”在倫敦有一个自由派的記者，代号是(*)，

他用冗長無味的文章來為輝格黨的陰謀活動辯護。這位先知說，“反谷物法同盟是目前國內的一種勢力”，這樣一來他就撒下了任何一個偏袒的記者都沒有撒過的彌天大謊。同盟是國內的一種勢力！這種勢力在哪裡呢？在內閣裡嗎？可是要知道，那裡坐的是皮爾、格萊安和格萊斯頓，他們是同盟的死對頭。在議會裡嗎？要知道同盟的每一個提案在這裡都遭到英國議會編年史上罕見的多數票的反對。這種勢力究竟藏在哪裡呢？在公眾中，在國民中嗎？只有空虛輕率的記者才會對這個問題作出肯定的回答，因為對他說來德留黎棧就是公眾，而臨時拼湊起來的大嚷大叫的會議就是社會輿論。如果這位聰明的記者竟瞎得在白天都看不見東西（輝格黨的特點就是這樣），那就讓我告訴他同盟的勢力的情況吧。托利黨把它從內閣和議會裡趕了出來，憲章派把它從社會輿論中趕了出來。菲格斯·奧康瑙爾在英國各個城市中勝利地擊潰了同盟，他到處向它挑戰，要它進行公開的辯論，而同盟一次也沒有應戰。同盟召開的公開的群眾大會，沒有一次不是被憲章派打得慘敗的。一月間在曼徹斯特舉行的幾次排場很大的大會和現在在倫敦德留黎棧大戲院召開的會議上，自由派紳士們用各種方法互相撒謊，力圖把自己內部的軟弱無能隱瞞起來；這一切都是“金玉其外，敗絮其中”。難道奧格斯堡的記者連這些也不知道嗎？誰能參加這些會呢？只有同盟盟員或者持有同盟發給的入場券的人。這就是說，任何一個敵對黨在這裡都找不到機會順利地進行反擊，因為誰也弄不到入場券；儘管敵對黨用尽心思，但仍然不能把自己的信徒大批偷運進去。同盟多年來召開的就是這種後來被叫做“公開”大會的會議，並在這些會上自己祝賀自己的“成就”。在這些用散發入場券而召開的“公開”大會上，同盟得以任意嘲笑“憲章派的幽靈”，

更何況它也知道，在真正的公开大会上奧康璠尔、邓科布、庫伯及其他人会对它的这些进攻給以应有的回击。到目前为止宪章派由于占絕大多数而搞垮了同盟召开的每一次公开大会，但同盟却一次也未能攪扰宪章派召开的大会。因此同盟仇視宪章派，因此叫嚷什么宪章派“破坏”了某个大会，它把多数人对那些企圖在講台上利用多数以达到自己目的的少数人的憤怒叫做“破坏”。同盟的势力究竟在哪里呢？在它的想像中，也在它的錢包中。同盟是很有錢的，它想用廢除谷物法的办法奇迹似地創造一个商業上的新高漲并指望大大地捞回一把。募捐簿給同盟帶來了大笔款子，所有这些豪华的會議，所有这些排場都是用这笔錢来开支的。但是，在这种輝煌的外表的后边却沒有一点真正的东西。“国民宪章协会”¹⁵⁶（宪章派的联盟）按會員人数來說是更强大的；馬上就会看出，协会也能募到更多經費，尽管它的成員全是些穷工人，而参加同盟的却尽是有錢的厂主和商人。这是因为宪章协会的經費虽然是一分尼一分尼湊起来的，但几乎是每一个會員都出錢，而送到同盟去的錢尽管数目相当大，但出錢的只是个別的盟員。宪章派能够輕而易举地每周募集 100 万辨士；同盟是否能做到这一点却大成問題。同盟宣布募捐 5 万英鎊，并且也收到了約 7 万英鎊；菲格斯·奧康璠尔为了实现一个計劃很快就要公布募捐 125 000 英鎊，也許在完成这个数字以后馬上又要募集同样数字的款項，而这些錢他一定能如数募到。那时，同盟將怎样来筹划自己的“大笔經費”呢？

为什么宪章派要反对同盟，这一点下次再談。現在我只指出一点，同盟的努力和活动有它好的一面：这就是反谷物法的宣傳在至今仍停滯不前的社会階級即農業人口中所引起的运动。農業

人口直到現在仍然對社會上的一切漠不關心；遲鈍、愚昧無知、依賴土地占有者的農民（因為前者隨便哪一年都可以解除租約）每年送到議會里去的都是托利黨人（下院 658 個議員中有 251 個是托利黨人），直到現在他們還是反動政黨的主要支柱。如果個別的農民竟想反對這種傳統，那末他就得不到自己人的支持，而土地占有者也會隨便拒絕租地給他。然而，這個居民階級現在也相當活躍起來；已經出現了自由派的農民，他們之中有人已經明白，土地占有者和佃農的利益在很多場合下是直接對立的。三年以前，特別是在英國本土，誰也不敢對佃農談這一點，否則他就會受到嘲笑甚至挨打。同盟的工作在這個階級中取得了成果，但毫無疑問，這不是它所期待的結果，因為，如果可以設想大批佃農將逐漸轉向輝格黨，那就更可以設想，大批雇農將會傾向憲章派了。有其一必有其二，這樣，五年來同盟在城市和工廠區因憲章運動使工人階級堅決、完全離開同盟所遭到的損失，在這裡將只得到些微的補償。juste-milieu〔中庸〕王國已經過時了，“國內勢力”已分裂為極端的兩翼。在這些無可爭辯的事實面前，我倒要問問奧格斯堡“總匯報”的記者先生：“同盟的勢力”究竟藏在這裡呢？

三

英國的社會主義者比法國的社會主義者更有原則和更為實際。這主要是因為他們公開反對各種教會，並且根本不管什麼宗教不宗教。在較大的城市里他們一般都有“大廳”（會議廳），人們每個星期日在那裡聽講演，這些講演往往是敵視基督教和主張無神論的，但常常涉及到工人生活的某一方面；在他們的講演者（說

教者)当中,我认为曼彻斯特的瓦茨在任何情况下都是一个卓越的人物,他写过几本关于上帝存在问题和政治经济学方面的极有天才的小册子。講演者判断事物的方法很好:一切问题他们都从经验和确凿可靠的事实出发,并常常作出十分合情合理的结论,因此,要想在他们所选定的立足点上和他们斗争,那是十分困难的。如果谁想把争论引到另一方面去,那只会被他们嘲笑一番;如果我这样说:人不应当使上帝的存在问题取决于事实的证据,那他们就会回答:“您提出的论点多么可笑:如果上帝不是通过事实显示自己,那末,他和我们有什么关系呢;根据您的论点恰好得出这样的结论:对人们说来有没有上帝都一样。而我们因为还有千百件各种各样其他的事需要关心,所以只好把亲爱的上帝给您留在九霄云外了,那里他也许存在,也许不存在。凡不能用事实证明的东西,丝毫不会引起我们的兴趣;我们是以‘真正的事实’为立足点,因此上帝和其他宗教概念一类的虚幻的东西根本不在话下。”他们在论证自己其他的共产主义原理时也都是根据事实,他们在选择实例时确实是非常慎重。这些人的顽强是笔墨难以形容的,而牧师打算用什么方法来对付他们——那只有天晓得。例如,曼彻斯特的共产主义者协会有8000个会员,他们都是公开入会并缴纳会费的;如果说曼彻斯特各劳动阶层中有一半人同意他们对所有制的见解,这并不算夸大,因为只要瓦茨在讲台(共产主义者的讲台就等于基督徒的讲道坛)上说一声:“今天我参加某个大会”,那就可以预期,講演者的提議会得到大多数人的拥护。

但就是在社会主义者当中也有理论家,或者像共产主义者所称呼的十足的无神论者,而共产主义者则被称为实践的无神论者。这些理论家当中最有名的是布利斯托尔的查理·萨斯威尔,他办

过一份論战性的杂志“理性的先知”¹⁵⁷，因而被判徒刑一年，罰款約100 英鎊；自然，罰款很快就用募集来的錢繳付了，因为每一个英国人都有自己的报纸，替自己的領袖繳付罰款，支付自己的小礼拜堂或大厅的費用，参加自己的大会。但是，查理·薩斯威尔又坐牢了；事情是这样的：由于布利斯托尔的社会主义者已經不多，其中有錢人又很少，因而不得不出讓大厅，因为这样的大厅是相当值錢的。大厅被一个基督教会买下来做小礼拜堂。在举行开堂仪式的那天，社会主义者和宪章派也挤了进去，想看一看开堂仪式。但是，牧师一开口便贊美上帝，說什么有了上帝这一切不成体統的事都結束了，过去通常辱罵上帝的地方現在成了歌頌全能者的地方了；社会主义者和宪章派認为这是对他們的一种进攻，在英国人看来，任何进攻都要求回击，于是他們就大喊：薩斯威尔，薩斯威尔！讓薩斯威尔来回击！于是薩斯威尔就站起来講話，可是基督教会的牧师立刻帶領自己的教徒站起来，气势汹汹地向薩斯威尔冲过去，另一些人去叫警察，据說是因为薩斯威尔扰乱了基督教的礼拜；牧师亲手把他抓住，打他（在这种情况下这是常有的事）并把他交給警察。薩斯威尔本人命令他的信徒們不要动手反抗；当把他帶走时，約有6 000 人跟在他后面，不断高呼“万岁”，向他致敬。

社会主义者运动的創始人欧文写的許多小册子都是仿照德国哲学家的笔法，也就是說，写得很糟，但有时他的思想突然明朗起来，这时他那些晦澀的写作就变得容易了解了；可是，他的見解是淵博的。照欧文的說法，“婚姻、宗教和財產是自有世以来就存在的一切禍害的唯一原因” (!!); 在他所有的著作里充滿了对神学家、法律家和医学家的猛烈攻訐，他把他們一概而論。“陪审法庭的組成人員都是一些仍然完全听从神学支使的人，因而他們都抱

有偏見；法律也浸透了神學，因此也應和陪審法庭一起廢除。”

當英國國教會高枕而臥時，社會主義者為教育英國勞動階級做了很多事情。當你最初聽到最普通的工人在大廳里十分內行地做政治、宗教和社會等方面的專題報告時，你一定會驚訝不已；但只要你讀了一些出色的通俗小冊子，聽了一些社會主義講演者（像曼徹斯特的瓦茨）的講演，你就不會再驚奇了。現在工人能讀到18世紀法國哲學著作的又好又便宜的譯本，主要有盧梭的“社會契約論”、“自然體系”¹⁵⁸和伏爾泰的各種著作，此外，在一兩個分尼一本的小冊子和各種報紙上，他們可以讀到闡明共產主義原理的文章；工人手中也有托馬斯·倍恩和雪萊的著作的普及本。這裡還得加上星期日講座，聽講的人很踊躍；例如，我在曼徹斯特的時候曾看到，一個能容納3000人左右的共產主義大廳，每個星期日都擠滿了人，我也在那里聽過講演，這些講演產生直接的影響，在這些講演中常常涉及一些觸犯某人的問題，也有對牧師神甫的揶揄。基督教受到直接的攻訐和基督徒被叫做“我們的敵人”是常有的事。

從形式上看，這些集會有些像教會的集會；邊座里合唱隊在樂隊伴奏下高唱着社會頌，調子帶有教會的氣味或者是十足的教會的調子，而歌詞是共產主義的，要站着聽。接着講演者不講什麼禮節，也不脫帽就走上了擺着一張桌子和几把椅子的講台；他揮一下帽子向大家打一個招呼，脫去大衣；然後坐下來做報告，報告常常引起愉快的笑聲，因為他的話風趣盎然，充滿了英國式的俏皮和幽默。大廳的一角有一個書攤，另一角有一個賣橘子和清涼飲料的小賣部，每個人都可以到那里去買東西吃，聽厭了還可以到那里休息一下。有時舉行星期日晚會，晚會上人們不分男女、老少、身分，

坐在一起吃便飯——茶和奶油面包；平时大厅里經常举行舞会和音乐会，人們在那里玩得很高兴；大厅里还备有咖啡。

怎么可能容許这一切存在呢？第一、在輝格党政府时期，共产主义者获得相应的議會法令，一般說来那个时候他們十分强大，当时对付他們就像对付一个同業公会一样，拿他們沒有办法。第二、輝格党人非常想惩治个别的杰出人物，但他們知道，这样做对社会主义者只会有利，因为这会使社会的注意力都集中到社会主义者身上，而这正是社会主义者求之不得的。假如出現了为他們的事業殉难的人(而他們中間随时准备殉难的人又有多少呵!)，这就会惹起宣傳，而宣傳是使他們的事業更加深入人心的一种手段，可是当时大部分人还没有注意他們，認為这个派別和任何别的派別没有什么兩样。輝格党知道得很清楚，对某件事采取镇压手段往往比拥护这件事的人所进行的宣傳鼓动的效果还要大，因此他們就讓共产主义者存在和結成組織；然而每种形式都会巩固下来的。当共产主义者的無神論著作过于挑衅的时候，托利党当然要反对他們，但每一次都是共产主义者得到好处；1840年12月薩斯威尔及其他人因瀆神行为而受到惩罚；但立刻就出現了三家新的报纸：“無神論者”、“無神論者和共和主义者”和講演家瓦茨出版的“瀆神者”。“瀆神者”剛出几号就引起了强烈的反应，为了設法阻止这种趋势，当局白白地伤了好多腦筋。后来听之任之，結果，所有三家报纸都自行停刊了！

第三、社会主义者和所有其他政党一样，規避法律，采用口头辯論来拯救自己，在这种場合下这是合乎情理的。

这样，这里的一切都生活着并相互联系着，它們找到了牢靠的基地并变为事实；这样，这里的一切都具有了固定的外形，但我們

的人認為，只要囫圇吞棗地讀一本施泰因的枯燥而蹩腳的書¹⁵⁹，仿佛就通曉了什麼，或者只要在某個地方發表過一些見解，說得天花亂墜，似乎就是某種人物了。

從社會主義者身上可以很明顯地看到英國人的毅力，但最使我驚奇的卻是這些我認為可愛的小伙子們的寬宏大量，但這決不是示弱；他們嘲笑十足的共和主義者，因為共和國和君主政體一樣的虛偽，一樣地浸透着神學，它們的法律也是一樣的不公平；但是，為了社會改造，這些小伙子準備獻出一切：妻子和兒女，財產和生命。

四

現在只能聽到有關奧康奈爾和愛爾蘭 Repeal（取消英愛合併）的事¹⁶⁰。奧康奈爾這個老奸巨猾的律師在輝格黨執政時期，曾安穩地坐在下院里，幫着施行“自由派的”各項措施，而這些措施在上院里經常是被否決的。後來他突然離開倫敦，拒絕參加議會辯論，而現在卻把他那個關於取消合併的老問題重新提了出來。早就沒有人去想這件事情了，而“老丹”[⊖]卻來到了都柏林，並把他那些陳年破爛又翻了出來。這種舊調重彈毫不為奇。這個老滑頭從一個城市到另一個城市，每次都有近衛軍（還沒有一個國王有過這樣的近衛軍）護衛着他，——他周圍經常有 20 萬人！假如是一個有理智的人享有奧康奈爾這樣的威望，或者是奧康奈爾更有遠見一些，自私心和虛榮心更少一些，那末，還有什麼事做不成

⊖ 丹尼爾·奧康奈爾。——編者注

呢！20万人，而这又是些什么样的人呵！——这些人没有什么东西可丢失，三分之二都穿得破破烂烂，是真正的无产者和共和党人，而且是爱尔兰人，放荡不羁、粗犷狂热的加尔德人[⊖]。没有见过爱尔兰人的人是不会了解他们的。给我20万爱尔兰人，我就能把整个不列颠君主政体推翻。爱尔兰人是无忧无虑、富有生气的自然之子，他们以土豆当饭。他从草原径直来到我们这个文明世界，在草原上他长大成人，住的是破屋，吃的是粗茶淡饭，饥荒把他赶到英格兰。在英格兰工厂城市那群枯燥无味、各奔私利、冷酷无情的人们的熙熙攘攘中显出了他的热情。这个年轻时在野外嬉戏和沿路讨饭的毛头小伙子会懂得什么节俭呢？左手挣来的钱右手就把它花光；然后一直挨饿到下次领钱或重新找到工作为止。要知道他对挨饿已经习以为常！以后他又回到家乡，找到沿路乞讨有时又团聚在母亲随身带着的那把茶壶周围的家人。但是这个爱尔兰人在英格兰看到了好多事情，他参加过群众大会，去过工人联合会，他知道什么叫取消合并和罗伯特·皮尔爵士对这件事的态度；他大概是常常同警察打架，他能告诉你许多关于«peelers»（警察的）残忍和卑鄙的事。关于丹尼尔·奥康奈尔他也听到不少。现在他又重新找到了他那所破旧的茅屋和一小块种土豆的田地。把土豆收完后，他想这一冬可以对付过去了。但是，要租的大租佃者¹⁶¹来了。——我的天，到哪里去弄钱呢？于是，要向土地占有者缴租的大租佃者就查抄了他的家当。爱尔兰人一抗拒，就被关进监牢。后来他被放出来了，不久就会在某处沟里发现抄他家当的大租佃者或其帮手的尸体。

⊖ 古赛尔特族的后裔。——编者注

这是爱尔兰無产者生活中常有的情况。半开化的教育和后来完全文明的环境使爱尔兰人自相矛盾，他不断受到刺激，时常怒气冲天，这股怒气使他能够去干任何事情。此外，他身上还压着 5 个世纪的压迫以及这种压迫所产生的一切后果。像任何半开化的人一样，他只要看到打架就不问情由疯狂地冲过去，他的眼睛里燃着渴求复仇和破坏的不熄的火焰，这种渴求完全無所谓方向，只要能痛打和破坏就行，难道这还有什么奇怪嗎？但是，这还不是全部。加尔德人对撒克遜人怀着疯狂的民族仇恨，对新教主教的傲慢抱着由神甫培养起来的旧教的疯狂的敌视，——有了这一些要素什么都可以做到。而奥康奈尔却握有这一切要素。有多少人听他的指挥呵！前天在科克有 15 万人，昨天在尼納有 20 万人，今天在基尔肯尼有 40 万人；情况就是这样。兩周的胜利巡礼，是任何一个羅馬皇帝未曾有过的胜利巡礼。假如奥康奈尔真的祈求人民幸福，假如他真的力求消灭贫穷，假如在所有这些叫嚷后面，在为取消合并而进行的鼓动的幕后，沒有隐藏着 he 那种卑鄙渺小的 *juste-milieu* [中庸] 目的，那我倒很想知道，罗伯特·皮尔爵士怎么敢拒絕这位拥有現在这样一种力量的首領——奥康奈尔的任何要求。但是，奥康奈尔靠自己的全部权力和自己千百万富有战斗力的、不顧死活的爱尔兰人又得到了什么呢？他甚至連取消合并这样一种可憐的措施也沒有贏得，当然，这只是因为他沒有严肃認真地力求做到这一点，因为他只是想利用破产和被压迫的爱尔兰人民来使托利党内閣陷入窘境，使自己的 *juste-milieu* [中庸] 派的朋友們重掌政权。这一点罗伯特·皮尔爵士也知道得很清楚，因此用 25 000 名士兵便足以控制整个爱尔兰。假如奥康奈尔真的代表人民的利益，假如他具有足够的勇气，假如他本人不惧怕人民，就是說，假

如他不是个两面派的辉格党人，而是一个实在的彻底的民主主义者，那末，在爱尔兰老早就不会剩下一个英格兰士兵，在纯粹的天主教区里也不会留下一个寄生虫似的英国新教会的牧师，而在自己的城堡里也不会再有一个古诺曼的男爵了。问题的实质就在这里。只要人民得到哪怕是一刹那的自由，丹尼尔·奥康奈尔和他的金钱贵族立刻就会陷入他想使托利党陷进去的那种窘境中去了。因此，丹尼尔才这样牢牢地抓住天主教的神甫，因此，他警告自己的爱尔兰人提防危险的社会主义，因此，他拒绝宪章派所给予的援助，尽管他装模作样地到处叫嚷民主，就像当年的路易-菲力浦叫嚷建立共和制度那样。这就是为什么他永远不会有所成就，而只能使爱尔兰人受到政治教育，这种教育归根到底对别人都不像对奥康奈尔本人那样危险。

弗·恩格斯写于1843年5—6月

载于“瑞士共和主义者”1843年
5月16和23日，6月9和27日
第39、41、46和51期

按杂志原文刊印

原文是德文

大陆上社会改革运动的进展¹⁶²

每当遇到英国社会主义者的时候，我总有些奇怪：他们大部分人对大陆上各国所展开的社会运动竟了解得这样少。可是在法国，就有 50 多万共产主义者，傅立叶派和其他不太激进的社会改革派还不包括在内；在瑞士，到处都有共产主义联合会，这些联合会在意大利、德国、甚至匈牙利都有自己的代表；德国的哲学经过长期的痛苦摸索过程，也终于达到了共产主义。

于是，欧洲三个文明大国——英国、法国和德国——都得出了这样的结论：在集体所有制的基础上来改变社会结构的那种急剧的革命，现在已经是急不可待和不可避免的了。尤其值得注意的是，这个结论是由上述每个国家各自单独得出来的。这一事实雄辩地证明了，共产主义并不是英国或其他什么国家的特殊情况造成的结果，而是以现代文明社会的一般情况为前提所必然得出的结论。

因此，这三个国家最好能够取得相互了解，弄清楚它们在哪些问题上是一致的，在哪些问题上是有分歧的；而分歧的地方总会有的，因为共产主义学说在这三个国家的产生情况各不相同。英国人由于国内贫困和道德败坏的现象的迅速加剧，他们通过实践达到这个学说。法国人是通过政治达到的，他们起初只是要求政治自由和平等，但当他们意识到这还不够的时候，除政治要求而外，

他們又提出了社会自由和社会平等的要求；德国人則是通过哲学，通过对基本原理的思考而成为共产主义者的。社会主义在这三个国家产生的情况既然这样，那末在次要的問題上就不可能沒有分歧。可是我想証明，这些分歧都是無关紧要的，絕不妨碍各国社会改革派的亲密团結。这些国家迫切需要相互了解。如果做到了这一点，我相信，他們就会热望自己的外国共产主义弟兄获得成功。

一 法 国

革命以后，法国在欧洲是一个最講究政治的国家。在法国，任何一种改良，任何一种学說，如果不具有某种政治形式，就不能在全国發生作用。看来，在人类历史的現阶段上，法国注定要經歷一切政治發展形式；从純粹政治开始，达到一切国家、一切不同的道路所必然匯合的地方——共产主义。法国社会思想的發展清楚地表明了这一点，同时也表明了英国宪章派未来的历史道路是什么。

法国革命为欧洲的民主制奠定了基础。依我看来，民主制和其他任何一种政体一样，归根到底也是自相矛盾的，騙人的，也無非是一种伪善（或者像我們德国人所說的——神学）。政治自由是假自由，是一种最坏的奴隶制；这种自由只是徒具空名，因而实际上是奴隶制。政治平等也是这样。所以，民主制和任何其他一种政体一样，最終总要破产，因为伪善是不能持久的，其中隱藏的矛盾必然要暴露出来；要末是真正的奴隶制，即赤裸裸的專制制度，要末是真正的自由和平等，即共产主义。这二者在法国革命以后都出現过；前者以拿破侖为代表，后者以巴貝夫为代表。关于

巴貝夫主义，我想可以不必多講，因为邦納罗蒂写的关于这个密謀的历史已經譯成英文。共产主义者的密謀未能实现，因为当时的共产主义自身还是非常幼稚非常膚淺的，同时社会輿論也还不够开展。

其次一个大力主張社会改革的法国人就是聖西門伯爵。他創立了一个学派，甚至还建立了几个移民区，但这些移民区没有一个办成功的。从总的精神看来，聖西門的学說和英国罕考門派社会主义者¹⁶³的学說很相似，虽然在做法和看法上，有些細节还有很大的不同。聖西門派奇特的言行很快就受到了法国人的冷嘲热諷；在法国，凡是成为嘲笑对象的东西就一定要毀灭。不过除此而外，聖西門派的移民区遭到破产还有其他原因。該派的全部学說都籠罩了一層不可理解的神秘主义的云雾，因此，起初也許还能引起人們的注意，可是最終便不能不使人大失所望。他們的經济学說也不是無懈可击的；他們公社的每个社員分得的产品，首先是以他的工作量、其次是以他所表現的才能决定的。德国共和主义者白尔尼正确地批駁了这一点，他認為才能不該給以报酬，而应看做先天的优越条件；因此为了恢复平等，必須从有才能的人应得的产品中間扣除一部分。

聖西門主义很像一顆閃爍的流星，在引起思想界的注意之后，就从社会的地平綫上消失了。現在沒有一个人想到它，沒有一个人談起它；它的时代过去了。

和聖西門差不多同一个时候，还有另一个人——傅立叶——用自己非凡的智慧研究了人类社会制度。虽然傅立叶的著作不像聖西門及其門徒的著作那样閃耀出天才的光芒，虽然他的文体有些晦澀，而且作者在表达法文还没有适当字眼表达的那些看法和

思想的时候常常显得非常吃力,可是我們却更乐于讀他的著作,并且从中看到的真正有价值的东西也更多。固然这些著作也并不是沒有最荒唐的神秘主义的色彩;可是,把它剔除以后,剩下来的就是聖西門派的著作所沒有的东西,也就是科学的探討,冷靜的、毫無偏見的、系統的思考,概括地說,就是社会哲学;而聖西門主义只能叫做社会詩歌。正是傅立叶第一个确立了社会哲学的偉大原理,这就是:因为每个人天生就爱好或者喜欢某种劳动,所以这些个人爱好的全部总和就必然会形成一种能滿足整个社会需要的力量。从这个原理可以得出下面一个結論:如果每个人的爱好都能得到滿足,每个人都能做自己願意做的事情,那末,即使沒有現代社会制度所采取的那种强制手段,也同样可以滿足一切人的需要。这种論断尽管听起来是非常武断,可是經過傅立叶論証以后,就像哥倫布豎鷄蛋一样,成了無可辯駁的、几乎是不言而喻的道理。傅立叶証明,每个人生下来就有一种偏好某种劳动的習性;絕對懶惰是胡說,这种情形从来未曾有过,也不可能;人类精神本来就有活动的要求,并且有促使肉体活动的要求;因此就沒有必要像現今社会制度那样强迫人們活动,只要給人們的活动天性以正确的指导就行了。接着他确立了劳动和享受的同一性,指出现代社会制度把这二者分裂开来,把劳动变成痛苦的事情,把欢乐变成大部分劳动者享受不到的东西,是極端不合理的。然后他又指出,在合理的制度下,当每个人都能根据自己的兴趣工作的时候,劳动就能恢复它的本来面目,成为一种享受。我在这里当然不能把傅立叶的自由劳动理論全部加以叙述,可是我想上面講的已足以使英国社会主义者相信,傅立叶主义是完全值得他們注意的。

傅立叶的另一个功績就是他指出了协作的优越性,不仅如此,

他还指出了它的必然性。这一点我只要顺便提一下就行了，因为我知道，英国人对协作的意义是了解得很透澈的。

可是，傅立叶主义还有一个而且是非常重要的一个不彻底的地方，就是它不主张废除私有制。在傅立叶主义的法倫斯泰尔即协作社中，有富人和穷人，有资本家和工人。全体社员的财产构成股份基金，法倫斯泰尔经营商业、农业和工业，所得的收入按以下的方式分给社员：一部分作为劳动报酬，另一部分作为对技艺和才能的报酬，再一部分作为资本的利润。原来在关于协作和自由劳动的一切漂亮理论后面，在慷慨激昂地反对经商、反对自私和反对竞争的连篇累牍的长篇言论后面，实际上还是旧的经过改良的竞争制度，比较开明的囚禁穷人的巴士底狱！当然我们不能停在这一点上；而法国人也确实没有停在这一点上。

傅立叶主义在法国传播得很慢，但从未间断过。傅立叶派的人数并不多，可是在现代法国的著名思想家中，他们却占了相当大的数量。维克多·孔西得朗就是其中最具有才华的作家之一。他们也有自己的报纸——“法郎吉”¹⁶⁴；该报以前每周出版三次，现在已经是日报了。

傅立叶派现在在英国也有了自己的代表——多赫尔蒂先生，因此我想，关于他们上面谈的已经足够了；下面谈谈在法国更为重要和更为激进的一派——共产主义派。

前面我已指出，在法国，任何一件事情要想在全国发生作用，就必须带有政治性质，否则就根本没有成功的希望。圣西门和傅立叶一点也没有接触到政治领域，所以他们的计划只成了一部分人的闲谈材料，没有成为全国人民共有的东西。我们知道，巴贝夫的共产主义是从第一次革命时期的民主制度产生的。第二次革命

(1830年革命)却产生了另一种影响更大的共产主义。1830年的“偉大的一周”是资产阶级和工人阶级结成联盟的结果，是自由派和共和派结成联盟的结果。但事情成功以后，工人就被扔到一边；资产阶级独吞了革命果实。工人为了废除政治專权，建立共和国，曾举行了好几次起义，可是每次都失败了，因为资产阶级不仅掌握了军队，而且自己还建立了国民衛軍。这时(1834年或1835年)，在共和派工人中間形成了一种新学說。他們确信，即使他們的民主制計劃得以实现，他們最終总要受更有才能和更有教养的領袖們的欺騙；任何一种政治变革都不能改善他們的社会地位——他們在政治上的不滿情緒的根源。他們請教了大革命的历史，如获至宝地一把抓住了巴貝夫的共产主义。这就是关于法国現代共产主义的起源問題所能断言的一切；这些問題起初是在巴黎聖安东郊区陰暗而拥挤的僻巷里討論的，后来很快就拿到密謀者的秘密會議上討論了。每个比較了解运动底細的人，都小心翼翼地把这些藏在心里，以免受到“法律鉄拳”的打击。虽然这样，共产主义在巴黎、里昂、土魯斯和本国其他大城市和工業中心还是傳播得很快；各种秘密团体此起彼伏；其中最大的是《Travailleurs égaux》即平均主义工人社和人道社¹⁶⁵。平均主义派和大革命时代的巴貝夫派一样，都是一些相当“粗暴的人”。他們想把世界变成工人的公社，把文明中間一切精致的东西——科学、美术等等，都当做有害的危險的东西，当做貴族式的奢侈品来消灭掉；这是一种偏見，是他們完全不懂历史和政治經濟学的必然結果。人道派主要是以攻击婚姻和家庭以及其他制度見称。这两派和其他兩三个派别一样，存在的時間都很短，法国工人的基本群众很快就接受了卡貝先生——《Père Cabet》(卡貝慈父)，人們这样称呼他——所宣傳的、

在大陸上被称为伊加利亞共产主义的学說。

对法国共产主义历史的这个簡短叙述，在某种程度上表明了法国共产主义和英国共产主义的区别究竟在哪里。法国的社会改革运动有其政治根源。人們發現，民主制度不能实现真正平等，于是就要求共产主义制度对它进行帮助。因此，大部分法国共产主义者还是共和主义者，他們想建立一个共和政体的共产主义社会制度。我想，英国的社会主义者也不会真正反对这一点，因为虽然他們自己更加喜欢选举制的君主政体，可是我觉得他們是非常明智的，不会把自己的政体强加在根本反对这一政体的民族头上。显然，这种企圖会給这个民族造成的麻煩和困难要比它自己的民主政体——即使假定这个政体很坏——可能造成的还要大得多。

可是，也許有人会向法国共产主义者提出另一种反对意見，說他們力圖用暴力推翻本国現存政府，并說他們不断組織秘密团体就証明了这一点。的确是这样。就連伊加利亞派也是这样，虽然他們在报刊上也声明反对暴力革命和秘密团体，但他們也是根据这种原則組織起来的，并且一旦有用暴力建立共和国的机会，他們就抓住不放。依我看来，这一点可能遭到反对也并不是沒有原因的，因为不管怎样，秘密团体总沒有起碼的預見性，徒使参加者招致法律的迫害。我不想为这种政策辯护，可是必須把它弄清楚，必須了解它，而且只要从法国和英国不同的民族性和政体出發，这一点还是容易做到的。英国的宪法差不多一百五十年来就一直是国家法律；在英国，任何一种变革都要通过法律手續，通过合乎宪法的形式进行；可見英国人对他們的法律是非常尊重的。而在法国，最近五十年来，接二連三地發生暴力变革；形形色色的宪法——从激进民主主义的到赤裸裸的專制主义的，各式各样的法

律，实行很短一个时期以后，就被抛到一边，而为新的宪法和法律所代替。既然这样，人民对法律还有什么尊重可言呢？而所有这些动荡的结果就是用法国宪法和法律固定下来的富人对穷人的压迫，以暴力为后盾的压迫。既然这样，那我们又怎能指望被压迫者热爱他们的社会法规，不再采取 1792 年的老办法呢？他们知道，如果说他们还有所作为，那就只是因为他们以暴力来回答暴力；既然他们目前没有别的办法，那他们为什么还要有所犹疑而不采取这种手段呢？也许有人还要问：为什么法国共产主义者不像英国人那样建立共产主义移民区呢？我的回答是：因为他们不想冒险。如果他们这样做，他们的首次尝试就会遭到军队镇压。纵然他们不会遇到什么阻碍，他们这样做也不会得到任何好处。我一向认为建立“和谐”机构只是一种试验，通过这种试验来证明欧文先生的计划是切实可行的，以便争取社会舆论来支持消灭社会贫困的社会主义计划。既然这样，这种试验在法国就不会得到任何结果。你们不要向法国人证明你们的计划切实可行，因为这会使他们变得消极冷淡，漠不关心。但是你们要向他们证明，你们的共产主义移民区不致像不久以前宪章主义者拜尔斯图先生和瓦茨先生争论时所讲的那样¹⁶⁶，会给人类戴上“铁的专制制度”的枷锁。你们要向他们证明，真正的自由和真正的平等只有在共产主义制度下才可能实现；而这样的制度是正义所要求的；——这样，他们就都会站到你们方面来。

我们还是回头来谈谈伊加利亚派共产主义者的社会理论吧。他们的“圣经”是卡贝慈父——顺便提一下，这位卡贝曾经做过检察官和众议院议员——著的《Voyage en Icarie》（“伊加利亚旅行记”）。伊加利亚派移民区的一般组织情况和欧文先生的移民区没

有多大区别。伊加利亚派共产主义者的计划吸取了圣西门和傅立叶计划中一切合理的东西，因此他们大大超过了先前的法国共产主义者。至于对婚姻制度的态度，那他们和英国人是完全相同的。他们尽一切可能来保证个人自由。刑罚必须废除，代之以对青年人的教育和对成年人的正当的精神影响。

可是有一点值得注意的是英国社会主义者一般都反对基督教，他们被迫忍受那些真正基督徒所具有的种种宗教偏见，而属于一个以不信教著称的民族的法蘭西共产主义者反倒是基督徒。他们最喜欢的一个公式就是：基督教就是共产主义（*«le Christianisme c'est le Communisme»*）。他们竭力想用圣经，用最早的基督徒过的就是公社式的生活等话来证明这个公式。可是这一切只是说明了，这些善良的人们决不是最好的基督徒，尽管他们以此自居。因为他们如果真是最好的基督徒，那他们对圣经就会有更正确的理解，就会相信即使圣经里有些地方可以做有利于共产主义的解释，但是圣经的整个精神是同共产主义、同一切合理的创举截然对立的。

法国大部分优秀思想家对共产主义的成长都是表示欢迎的。哲学家比埃尔·勒鲁、妇女权利的勇敢捍卫者乔治·桑、“信徒之言”一书的作者拉梅耐神甫以及其他许多人，都或多或少地倾向于共产主义学说。但是这一派的最突出的作家是蒲鲁东；两三年前，这位年轻人发表了他的“什么是财产？”（*«Qu'est-ce que la propriété?»*）一书¹⁶⁷；对这个问题，他回答道：「*La propriété c'est le vol*」——财产就是盗窃。这是共产主义者用法文写的所有著作中最有哲学意义的作品，在所有法文书籍中间，我特别希望能把这本书译成英文。作者在揭露私有制以及这一制度所引起的后果——

竞争、道德沦丧和贫困——上，表现了非凡智慧和真正科学研究精神，这种把智慧和科学研究精神二者结合在一本书里的范例，是我从来没有见过的。此外，作者关于各种政体还提出了非常重要的意见，证明一切政体——不管民主制、贵族制还是君主制，都要遭到反对，因为它们都是凭借暴力进行统治的，再好也不过是强有力的多数人压迫软弱的少数人，最后他得出结论说：«Nous voulons l'anarchie!»——我们要求实现无政府主义；不要任何政权，各人只管自己。

待我谈到德国共产主义者的时候，还要回到这个问题上来。现在我只补充一点：伊加利亚派共产主义者在法国一共将近 50 万人，妇女和儿童还不在此内。这不是一支相当可观的大军吗？他们有卡贝慈父办的月刊“人民报”¹⁶⁸，另外，比·勒鲁还出版了一种从哲学观点捍卫共产主义基本原理的定期刊物“独立评论”¹⁶⁹。

1843 年 10 月 23 日于曼彻斯特

二

德国和瑞士

德国还在宗教改革时代就曾有人主张实行社会改革。在路德开始鼓吹教会改革、鼓动人民起来反对教会权力以后不久，德国南部和中部的农民就掀起了反对他们的世俗统治者的总起义。路德经常说，他的目的是在学说上和做法上都要恢复基督教的本来面目；农民也希望这样，因此，他们要求不仅在教会生活中，而且在社会生活中，都要恢复基督教的最初做法。他们认为，他们所处的受压迫受奴役的境遇是和圣经学说不相容的。他们天天受着一帮

傲慢的男爵和伯爵的压迫和搜刮，这些人把他们当做牲畜看待；连一项保护他们的法律也没有，即使有，也没有人去贯彻执行。这种情况和最早的基督徒的公社原则以及圣经上阐述的基督学说，是截然对立的。因此农民就起来进行反对他们的老爷们的战争，这种战争只能是殊死的战争。他们公认的领袖托马斯·闵采尔传教士发表了一项宣言，其中自然充满了那个时代所特有的宗教和迷信的谬论，可是，除此之外，也还包括了这样一些原则：按照圣经，任何一个基督徒都没有权利私自占有任何财产；只有财产共有才适合于基督徒的社会；一个善良的基督徒对其他基督徒不得施以任何权力和暴力，不得担任任何政府职务或享有世袭权力；相反地，既然一切人在上帝面前都是平等的，那末在人间也应该是平等的。这些原则只是从圣经和路德本人的著作中得出来的逻辑上的推论；而路德这位改革家并没有打算像人民那样走得那么远；尽管他在反对教会权力的斗争中表现得非常勇敢，但是他并没有摆脱那个时代的政治偏见和社会偏见；他还像信奉圣经那样，坚信诸侯地主那种践踏人民的权利是神圣不可侵犯的。此外，由于他需要贵族和信仰新教的诸侯们的庇护，所以他写了一本小册子来抨击起义者；这本小册子不仅割断了他同起义者的一切联系，而且还煽动贵族像对付那些反对神律的叛乱者那样，用最残酷的手段对付他们。他喊道：“像杀狗那样杀他们！”整本书对人民充满了仇恨，而且达到了疯狂的程度，这就使它永远成为路德这个名字的一个污点。由此可见，他在开始自己一生活动的时候是人民的一分子，但后来却完全投靠人民的压迫者，为他们服务了。经过一场浴血的国内战争以后，起义被镇压下去，农民又回到了原来的奴隶地位。

除了几个个别的而且人們沒有注意到的例子而外，德国从农民战争起直到不久以前止，都沒有过主張社会改革的政党。近五十年来，社会輿論不是集中討論純粹政治性質的問題，就是集中討論純粹哲学性質的問題；而這些問題在我們以必要的冷靜和知識开始討論社会問題之前，也必須予以解答。有些人如果听到別人跟他們提起共产主义制度，他們一定会表示坚决反对，可是为这种制度开辟了道路的正是这些人。

社会改革問題最近在德国又成了討論的对象，但这次是在工人階級中間討論了。德国的工厂工業很不發达，因此大部分工人都是手工業者；他們在定居下来成为一个小师傅以前，都要在德国、瑞士、而且往往在法国逛上几年。这样一来，就有很多德国工人陸續到巴黎去并从那里回来，而在那里必然要接触到法国工人階級的政治运动和社会运动。其中有一个叫威廉·魏特林的，是普魯士馬格德堡人，普通的帮工裁縫，他决定在自己的祖国建立共产主义公社。

这个可以算是德国共产主义創始者的人，在巴黎住了几年以后，就到了瑞士，在日内瓦的一家裁縫店工作，这时，他向和他一起工作的人宣傳他的新福音。他在日内瓦湖畔的所有的瑞士城鎮，建立了共产主义联合会，在那里做工的大部分德国人都对他的思想表示同情。他这样取得了社会輿論的同情和支持以后，就着手出版一种定期刊物“年輕一代”¹⁷⁰，在这个国家扩大自己的宣傳。虽然这份杂志只是給工人看的，文章也是工人写的，但从一开始它就胜过了法国共产主义者办的大部分刊物，甚至胜过了卡貝慈父办的“人民报”。从这份杂志可以看出，杂志編輯为了取得一个政論家不可或缺的、从有限的几年教育里不能得到的历史知識和政

治知識，是下过一番工夫的。这份杂志还說明了，魏特林曾不断地努力把自己对于社会的各种观点和思想綜合成一种完整的共产主义体系。“年輕一代”杂志 1841 年开始出版；第二年，魏特林發表了“和諧与自由的保証”¹⁷¹一書。他这本書評述了旧社会制度，描繪了新社会制度的輪廓。將來我也許要从这本書摘出几段寄給你們。

这样，魏特林在日内瓦及其近郊建立了共产党的核心以后，就到了苏黎世；那里也和瑞士北部其他城市一样，他的一些朋友对工人的思想已經發生了影响。現在他开始在这些城市組織自己的党。一些討論社会改革問題的联合会以歌咏俱乐部的名义成立了。这时，魏特林表示要出版“貧苦罪人們的福音”¹⁷²一書。可是就在这时候，警察便来干涉了。

今年 6 月，魏特林被捕了。他这本書沒等出版就和他的文件一起被沒收。共和国政府成立了一个委员会，專門审理这个案件，然后向議會——民选的代表机关——提出关于这个案件的报告。这个报告已在几个月以前公布¹⁷³。从这个报告可以看出，瑞士每个地方都有很多共产主义联合会，其中大部分成員是德国工人；魏特林被看做共产党的領導者，并且常常收到有关运动情况的报告；他和德国人在倫敦、巴黎建立的同样的联合会有通信联系；所有这些由經常变更住所的人組成的团体無非是“危險的、空想的学說”的温床，它把自己最有經驗的成員派往德国、匈牙利和意大利，并以自己的思想感染一切影响所及的工人。报告的起草人是布倫奇里博士。他是一个貴族，基督教的狂热拥护者，因此，他写的一切与其說是一篇冷靜的官方报告，不如說是一封挾嫌陷害的告密書。这篇报告把共产主义說成旨在推翻整个現存制度和破坏社会一切

神聖关系的最危險的学說。此外，这位虔誠的博士再找不出更厉害的字眼来表示他对这些卑賤無知的人們褻瀆神明的粗野行为（他們竟想引用聖經来为自己不道德的革命学說进行辯护）的憤怒心情。魏特林及其政党在这个問題上抱着和法国伊加利亞派同样的看法，也宣称基督教就是共产主义。

魏特林案件的結局远不是苏黎世政府所預料的那樣。虽然魏特林及其朋友不止一次地談吐失慎，可是加在魏特林头上的叛国和謀反罪名并未得到証实。刑事法庭判处魏特林六个月徒刑，并永久驅逐出瑞士；苏黎世各联合会的會員被驅逐出州境；苏黎世政府將这一报告轉發各州政府并照会各外国使館。可是在瑞士的其他地方，共产主义者并没有遭到多大損害。迫害开始得太晚了，并且没有得到其他各州比較有力的支持。这一迫害根本没有消灭共产主义，反倒給它帶來了好处，它使所有操德語的国家对它产生了更大的兴趣。以前在德国几乎誰都不知道的共产主义，由于这些事件，在那里却成了众目所矚的問題。

德国还有一个捍衛共产主义的党。既然前面談的那个党純粹是人民的党，那它無疑很快就会把整个德国工人階級团結起来。而我現在所要談的党是哲学的党，其起源和英法共产主义者没有什么关系的党，从半世紀来德国引以自豪的哲学中产生出来的党。

在法国發生政治革命的同时，德国發生了哲学革命。这个革命是由康德开始的。他推翻了前世紀末欧洲各大学所采用的陈旧的萊布尼茨的形而上学体系。費希特和謝林开始了哲学的改造工作，黑格尔完成了新的体系。从人們有思維以来，还从未有过像黑格尔体系那样包罗万象的哲学体系。邏輯学、形而上学、自然哲学、精神哲学、法哲学、宗教哲学、历史哲学，——这一切都結合

成為一個體系，歸納成為一個基本原則。看來這個體系從外部是不能攻破的。實際上也是這樣。只是由於身為黑格爾派的那些人從內部攻擊，這個體系才被打破。我在這裡當然不能詳細敘述這個體系及其歷史，只能談談下面幾點。德國哲學從康德到黑格爾的發展是連貫的，合乎邏輯的，必然的，——如果可以這樣說的話，以致除了上面提到的體系而外，其他任何體系都是站不住腳的。雖然還有兩三種體系，但這些體系絲毫沒有引起人們的注意，而且受到極端輕視，人們連駁斥一下的興趣都沒有。雖然黑格爾的知識很淵博，思想很深奧，可是由於他過分埋頭於抽象問題，而未設法擺脫他的時代——舊的政治制度和宗教制度復辟的時代——的偏見。但是他的學生對這些事物的看法卻完全不同。黑格爾死於1831年，1835年就出現了施特勞斯的“耶穌傳”；這是第一部超出了正統黑格爾學說的著作。接着又出現了其他一些著作。於是，1837年，基督徒就群起反對他們所稱的新黑格爾派，並稱他們是無神論者，要求國家進行干涉。可是國家並沒有干涉，於是辯論就越來越激烈。這時，新黑格爾派即青年黑格爾派並沒有明顯地意識到從自己的論點會得出什麼樣的結論，因而他們反對指摘他們是無神論者，而自稱是基督徒、新教徒，雖然他們也否認不是作為人的那種上帝的存在，也宣稱福音書的歷史純粹是神話。直到去年，本文作者才在一本小冊子¹⁷⁴中承認，指摘他是無神論者是對的。可是事情是向前發展的。1842年，青年黑格爾派成為公開的無神論者和共和主義者；他們的黨刊“德國年鑒”比過去任何時候都更激進更坦率了。我們創辦了一種政治性報紙，並且德國所有自由派刊物很快就都完全操在我們手裡了。在德國每個重要城市幾乎都有我們的朋友。我們供給一切自由派報紙以必需的材

料，从而把它们变成了我们的喉舌。我们向全国散发了各种小册子，并且很快就在每个问题上控制了社会舆论。书报检查制度的一时放松大大增强了这个对于大部分德国人来说还是完全陌生的运动的力量。在政府书报检查官允许下出版的报纸，刊登了连在法国也会被定为叛国罪的东西，或者是在英国不冒渎神罪被送到法院的危险就不敢刊登的东西。这个运动势如暴风骤雨，迅猛异常，大大出人意料之外，不论是政府或是社会人士一时都被吓得目瞪口呆。可是这个运动搞得这样凶，就证明它没有依靠社会上哪一个大党，只是由于吓呆了的敌人张皇失措才有了这样大的威力。各邦政府刚一清醒过来，就马上采取最凶狠的扼杀言论自由的办法来限制这个运动。各种小册子、报纸、期刊和学术著作都大批地被禁止出版，全国热潮迅速低落。自然，这种横暴的干涉决不能阻挡社会舆论的扩大，决不会消灭鼓动家所捍卫的原理。所有这些迫害并没有给各邦统治集团带来任何好处，因为即使它们不来镇压这个运动，运动也很可能和在其他任何一个国家一样，遭到对急剧变化没有充分准备的广大公众的冷遇。即使没有这些迫害，鼓动家自己也要放弃共和制的宣传，因为他们不断地发展了自己的哲学结论，现在已经成为共产主义者了。德国的君主和执政者就在认为共和运动已被永远镇压下去的时候，发现从政治运动的灰烬中间又冒出了一个共产主义。在他们看来，这种新学说比那个似乎已被击溃因而曾使他们欢欣鼓舞的学说还更危险、更可怕。

还在1842年秋天，党的某些活动家就已得出结论说，光是实行政治变革是不够的，并且宣称，只有经过以集体所有制为基础的社会革命，才能建立符合他们抽象原则的社会制度。可是，当时就连布鲁诺·鲍威尔博士、费尔巴哈博士和卢格博士这样一些党的

領袖，也都沒有打算採取這一決定性的步驟。黨的政治性刊物“萊茵報”發表了幾篇文章來捍衛共產主義，但並沒有得到預期的效果。然而共產主義是新黑格爾派哲學的必然產物，任何一種抵抗都阻止不住它的發展；今年，第一批擁護共產主義的人就曾滿意地指出，共和主義者正在紛紛加入他們的行列。現在除了現已被封的“萊茵報”的編輯之一、實際上是該黨第一個成為共產主義者的赫斯博士而外，已經又有很多人加入了他們的行列，這些人就是：盧格博士——根據德意志聯邦議會的決定而被查封的青年黑格爾派的學術期刊“德國年鑑”的編輯；馬克思博士——也是“萊茵報”編輯之一；格奧爾格·海爾維格——詩人，他給普魯士國王的信去年冬天曾譯成英文，發表在英國許多報紙上；以及其他一些人。我們希望其餘的共和黨人也逐漸轉到我們這方面來。

由此可見，雖然各邦政府想盡辦法要扼殺哲學共產主義，可是它在德國可以說已經永遠確立下來了。這些政府消滅了自己境內的報刊，但這並沒有起什麼作用，因為進步派利用了瑞士和法國的出版自由，他們的著作像在本國印的一樣，在德國得到了非常廣泛的傳播。所有的迫害和查禁都沒有產生任何效果，今後也會如此。德國人是一個哲學民族；既然共產主義建立在健全的哲學原理的基礎上，並且是——尤其是——從德國本國哲學必然得出的結論，那他們就決不願意也決不會擯棄共產主義。我們現在應該完成的任務如下。我們的黨應該證明：從康德到黑格爾，德國哲學思想的全部成果不是毫無裨益，就是比毫無裨益更壞；再不然這種努力的最終結果就應該是共產主義；德國人要不拋棄使本民族感到驕傲的那些偉大的哲學家，就得接受共產主義。這一點一定會得到證明；德國人一定會站在这十字路口上，同時，人民將要選擇哪條道

路也不必有所怀疑。德国在有教养的社会阶级中建立共产党的条件，比其他任何一个国家都要优越。德国人是一个从不计较实际利益的民族；在德国，当原则和利益发生冲突的时候，原则几乎总是压倒利益。对抽象原则的偏好，对现实和私利的轻视，使德国人在政治上毫无建树；正是这样一些品质使哲学共产主义在这个国家取得了胜利。英国人会觉得很奇怪，一个要消灭私有制的党，其绝大部分成员自身却是私有者，可是德国的情形恰恰就是这样。我们只能用受过较高教育的人，即用大学生和商人来充实我们的队伍；到现在为止，不论是在大学生或在商人中间，我们都没有遇到什么重大的困难。

至于我们党的学说的各个部分，那我们和英国社会主义者一致的地方比和其他任何一个政党一致的地方都要多得多。和我们一样，他们的体系也建筑在哲学原则上；他们和我们一样，也反对宗教偏见。而法国人却反对哲学，把宗教拖进策划中的新的社会制度里，使它永远存在下去。法国共产主义者只是在我们的发展初期帮助了我们，但我们很快就发现，我们比我们这些老师知道的还要多些。至于英国社会主义者，我们还要多多向他们学习。固然，我们的基本原则给我们打下了一个比较广泛的基础，因为这些原则是我们从概括人类一切知识领域的哲学体系中引伸出来的。但我们发现，在一切有关实践、有关现代社会制度的实际事物方面，英国社会主义者大大超过了我们，在这方面我们所要做的就很少了。我想顺便提一下，就是我接触了一些英国社会主义者，几乎在所有的問題上，我都同意他们的看法。

为使本文不要过于冗长，我在这里不能阐述这个共产主义学说，但如果“新道德世界”编辑给我必要的篇幅的话，我准备在最

近完成这项工作[⊖]。那末在结束这篇文章的时候,我敢这样说:尽管德国各邦政府横加迫害(我听说,埃德加尔·鲍威尔先生在柏林因为出版了一部共产主义著作而被交付法庭审判¹⁷⁵,在什图特加特,有一个人因为犯了一种新罪行——“在通信中谈论共产主义”而被逮捕!),尽管这样,我们也一定会采取一切必要的步骤,对社会改革进行有效的宣传,创办新的定期刊物,保证一切捍卫共产主义的出版物的广泛传播。

弗·恩格斯写于1843年10月
23日和11月初

按报纸原文刊印
原文是英文

载于1843年11月4日和18日
“新道德世界”第19和21号

署名:弗·恩格斯

⊖ 在后来几号的报纸上,再没有登载过恩格斯关于这个题目的文章。——编者注

大陆上的运动

欧仁·苏的著名小说“巴黎的秘密”给舆论界特别是德国的舆论界留下了一个强烈的印象；这本书以显明的笔调描写了大城市的“下层等级”所遭受的贫困和道德败坏，这种笔调不能不使社会关注所有无产者的状况。正像“总汇报”这个德国的“泰晤士报”¹⁷⁶所说的，德国人开始发现，近十年来，在小说的性质方面发生了一个彻底的革命，先前在这类著作中充当主人公的是国王和王子，现在却是穷人和受轻视的阶级了，而构成小说内容的，则是这些人的生活 and 命运、欢乐和痛苦。最后，他们发现，作家当中的这个新流派——乔治·桑、欧仁·苏和查·狄更斯就属于这一派——无疑地是时代的旗帜。善良的德国人一向以为，只有巴黎和里昂、伦敦和曼彻斯特才有贫困现象，德国则根本没有那种由高度文明和工厂工业的极度发展所造成的后果。但现在他们已经开始了解到，在他们本国也可以发现不少社会灾难。柏林的报纸承认，柏林市的“弗依格特朗特”在这方面并不亚于圣詹尔士¹⁷⁷和文明社会任何一个贱民避难所；这些报纸认为，虽然到现在为止，德国还没有过工联和罢工，但是亟需采取紧急措施，以防止类似的事物在自己的同胞中出现。柏林大学教师蒙特博士开始公开讲授各种社会改革办法这门课程。尽管不能期望他对这些问题作出正确的公正的判断，但是这些講演一定会带来不少的好处。因此不难

了解,目前在德国开展更广泛的社会鼓动该是多么好的时机,创办一种主张彻底改造社会的定期刊物会得到怎样的反应。这样的定期刊物已经在巴黎创办,名为“德法年鉴”,它的编辑卢格博士和马克思博士以及其他一些撰稿人都是德国的“共产主义学者”;支持他们的还有法国最杰出的社会主义作家。要选择一個比目前更有利的时机来出版这样一种每月一期、既登法文文章又登德文文章的刊物,无疑是很困难的;就在创刊号出版以前,它的成就就已经是肯定的了。

弗·恩格斯写于1844年1月

按报纸原文刊印

载于1844年2月3日“新道德世界”
第32号

原文是英文

署名:弗·恩·

政治經濟學批判大綱¹⁷⁸

政治經濟學的产生是商業扩展的自然結果，随着它的出現，就有了一整套成熟的官許的欺詐办法、一門完整的發財致富的科学来代替那簡陋的非科学的生意經。

这种从商人的彼此妒嫉和貪婪中产生的政治經濟學或發財致富的科学，額角上就打着最丑惡的自私自利的烙印。人們还有一种幼稚的想法，以为金銀就是財富，所以必須在一切地方尽速禁止“貴”金屬出口。各国彼此对立着，就像守財奴一样，双手抱住他心爱的錢袋，用妒嫉和猜疑的目光打量着自己的鄰居。他們不擇手段地騙取那些和本国通商的民族的現錢，并把僥幸得来的金錢牢牢地保持在关税綫以內。

如果徹底实行这个原則，那就会葬送商業。因此，人們便开始越出这个最初的阶段。他們开始明白，一动不动地放在錢櫃里的資本是死的，而流通中的資本却会不断增殖。于是，各国之間的关系比較友好起来。人們开始把自己的金幣当做誘鳥放出去，以便把別人的金幣引回来，并且他們認識到多花一点錢买甲的商品一点也不会吃亏，只要能以更高的价格把它卖给乙就行了。

重商主义的学說就建立在这个基础上。商業的貪婪性已多少被掩盖起来；各国开始逐漸接近，开始締結友好通商条約，彼此进行貿易，并且为了获得更大的利益，甚至竭力互献殷勤，彼此效勞。

但實質上還是同從前一樣，貪財和自私，當時總由商業競爭所引起的戰爭就一次又一次地表現了這種貪財和自私。這些戰爭也表明了：貿易和掠奪一樣，是以拳頭為後盾的；人們只要認為哪些條約最有利可圖，他們便會昧着良心使用詭計或暴力來把它們訂成。

貿易差額論是整個重商主義學說的中心。正因為人們始終固執地相信金銀就是財富，所以他們認為只有那最終給國家帶來現金的交易才是有利的。為了說明這一點，他們就拿輸出和輸入來比較。如果是出超，那末他們就認為這個差額會以現金的形式回到本國，而這個差額也就是國家財富的增長額。因而經濟學家的手腕就是要設法使輸出和輸入到每年年底有一個順差。就為了這樣一個可笑的幻想，成千上萬的人都做了犧牲品。商業也有它的十字軍遠征和宗教裁判所。

18世紀這個革命的世紀使政治經濟學也發生了革命。然而，這個世紀的一切革命都是片面的，都停留在對立的狀態中，抽象的唯物主義和抽象的唯靈論相對立，共和國和君主國相對立，社會契約和神權相對立，政治經濟學的革命也是這樣，它未能克服對立。依然到處都是這些前提；唯物主義不干預基督教輕視人類和侮辱人類的現象，它只是把自然當做一種絕對的東西來代替基督教的上帝並把它和人類對立起來；政治學沒有想到去研究國家的各個前提；政治經濟學沒有想到提出私有制的合理性的問題。所以新的政治經濟學只有一半是進步的；它不得不背棄它自己的前提，不得不求助於詭辯和偽善，以便掩蓋它自己所陷入的矛盾，以便得出那些不是由它自己的前提而是由這個世紀的人道主義精神得出來的結論。這樣，政治經濟學就帶上了博愛的性質；它不再寵愛生產者，轉而垂青消費者了；它假惺惺地對重商主義學說的血腥恐怖表

示衷心的厭惡，并且宣布商業是各民族、各个人之間的友誼和團結的紐帶。所有这些都十分冠冕堂皇，可是这些前提馬上又显身手了，它們創造了馬尔薩斯人口論来对抗这种伪善的博爱，这种学說过去一切学說中最粗暴最野蛮的一种学說，一种絕望的学說，它玷污了关于仁愛和世界公民的一切美妙的言詞；这些前提創造了并發展了工厂制和現代的奴隶制，这种奴隶制就它的不人道和殘酷性來說并不亞于古代的奴隶制。新的政治經濟学，即以亞当·斯密的“原富”¹⁷⁹为基础的自由貿易学說，也同样是伪善、矛盾和不道德的。这种伪善、矛盾和不道德目前在一切領域中和自由的人性处于对立的地位。

可是，难道說亞当·斯密的学說不是一个进步嗎？当然是进步，并且是一个必要的进步。为了使私有制的真实的后果能够显露出来，就必须摧毀重商主义的学說、它的壟断以及它对商業关系的束縛；为了使当代的斗争能够成为普遍的人类的斗争，就必须使所有这些地方的和民族的小小的打算退居次要的地位；必须使私有制的理論抛弃純經驗主义的純客觀主义的研究方法，使它具有一种使理論也对后果負責的更为科学的性質，从而使問題涉及全人类的范围；必须通过企圖否認旧政治經濟学的不道德和因此而产生的必然結果即伪善而使这种不道德达于極点。这一切都是理所当然的。我們乐于承認，仅仅由于論証并实现了貿易自由，我們才有可能超出私有制的政治經濟学的范围，然而我們同时也應該有权指出，这种貿易自由的全部理論和实践都是微不足道的。

我們所要批判的經濟学家离我們的时代越近，我們对他們的判決就越严厉。因为亞当·斯密和馬尔薩斯所看到的現成的原理只不过是一些片断的东西，而在最近的經濟学家面前却已經有了

一套完整的學說；一切結論都已經做出來了，各種矛盾都表現得十分清楚，但是他們卻沒有去追究各個前提，還總是為整個學說擔負着責任。距離我們時代越近的經濟學家越不老實。時代每前進一步，要把政治經濟學保持在時代的水平上，詭辯術也必須提高一步。所以李嘉圖的罪過就比亞當·斯密大，而麥克庫洛赫和穆勒的罪過又比李嘉圖大。

最新的政治經濟學甚至不能對重商主義的學說做出正確的評價，因為它本身就帶有片面性，並且還有重商主義的各個前提拖累着它。只有超出這兩種學說的對立，批判這兩種學說的共同前提，並從純粹人類的一般基礎出發來看問題，才能夠給這兩種學說指出它們的真正的地位。那時大家就會明白，貿易自由的捍衛者原來是一些比舊時的重商主義者更為惡劣的壟斷者。那時大家就會明白，在新經濟學家的虛偽的人道背後，原來隱藏着舊經濟學家聞所未聞的野蠻；舊經濟學家的概念雖然混亂，但是和他們的反對者所捏造的邏輯比較起來還是單純的、有連貫性的；這兩派中任何一派都不可能只責備對方而自己不會受到同樣的責備。所以最新的自由主義的政治經濟學就無法理解李斯特為什麼要恢復重商主義，但是我們卻覺得這件事情很簡單。不徹底的曖昧不明的自由主義政治經濟學必然要重新分解為它的基本組成部分。正如神學不回到迷信，就要進步到自由哲學一樣，貿易自由不造成壟斷的恢復，就要造成私有制的消滅。

自由主義政治經濟學的唯一肯定的進步就是探討了私有制的各種規律。這種政治經濟學確實包含着這些規律，雖然這些規律還沒有成為最後的結論，還沒有清楚地表述出來。由此可見，在問題涉及尋找生財捷徑的一切地方，就是說，在一切純經濟問題的

爭論中，貿易自由的捍衛者是正確的。當然，這裡指的是和支持壟斷的人爭論，而不是和反對私有制的人爭論，因為正如英國社會主義者早就在實踐上和理論上證明的那樣，反對私有制的人從經濟觀點出發也能夠更正確地解決經濟問題。

因此，我們在批判政治經濟學時就要研究它的基本範疇，揭露自由貿易制度所產生的矛盾，並從這個矛盾的兩方面做出結論。

“國民財富”一詞是由於自由主義經濟學家的竭力概括才初次出現的。只要私有制存在一天，這個用語便沒有任何意義。英國人的“國民財富”很多，但是他們卻是世界上最窮的民族。必須完全拋棄這個用語或採取一些使它具有意義的前提。國民經濟學、政治經濟學和公經濟學等用語也是一樣。在目前的情況下應該把這種科學稱為私經濟學，因為在這種科學看來社會關係只是為了私有制而存在。

私有制產生的最初的結果就是商業，即彼此交換生活必需品，亦即買和賣。在私有制的統治下，這種商業和其他一切活動一樣，必然是商人收入的直接泉源；這就是說，每個人必然要盡量設法賤買貴賣。所以在任何一次買賣中，兩個人利害關係上總是絕對彼此對立的；這種衝突帶有完全敵對的性質，因為各人都知道對方的意圖，知道對方的意圖是和自己的意圖相反的。因此，商業所產生的第一個後果就是互不信任，以及為這種互不信任辯護，採取不道德的手段來達到不道德的目的。例如，商業的第一條原則就是對一切可能降低該商品價格的東西都絕口不談，秘而不宣。由此可見，在商業中是允許利用對方的無知和輕信來取得最大利益

的，并且也同样允許給自己的商品添上一些它本來沒有的特点。總而言之，商業就是一種合法的欺詐。任何一個商人，只要他肯尊重真理，他就會證明實踐是符合這個理論的。

重商主義的學說在某種程度上還具有一種純朴的舊教的坦率精神，它絲毫不隱瞞商業的不道德的本質。我們已經看到，它多麼公開地暴露自己卑鄙的貪婪。18世紀各國間的相互敵視、可憎的妒嫉以及商業競爭都是貿易的必然結果。社會輿論既然還沒有用人道粉飾起來，那末，它為什麼要掩飾直接從商業本身的非人道的和充滿敵意的本質中所產生的現象呢？

但是，當政治經濟學中的路德——亞當·斯密快要開始批判過去的政治經濟學的時候，情況就大大地改變了。時代變得人道些了，理性得勢了，道德開始要求自己的永遠的權利了。強迫訂立的通商條約、商業戰爭、各民族間的嚴重的孤立狀態開始和前進了的意識異常激烈地衝突起來。新教的偽善代替了舊教的坦率。亞當·斯密證明了商業的本質中就有人道的基础，商業不應當“是糾紛和敵視的最豐富的泉源”，而應當是“各民族、各個人之間的團結和友誼的紐帶”（參看“原富”第四卷第三章第二節）；因為就事物的本性而言，總的說來商業對它的一切參加者都是有利的。

亞當·斯密頌揚商業，說商業是人道的，這是對的。世界上本來就沒有絕對不道德的東西；商業對道德和人性也表示過應有的尊重。但是，是怎樣表示的呵！當中世紀的強權，即公開的攔路行劫變成了商業時，這種行劫就變得人道些了；當商業上以禁止貨幣輸出為特征的第一個階段轉變成重商主義學說時，商業也變得人道些了。現在連這種學說本身也變得人道些了。當然，商人為了自己的利益必須同廉價賣給他貨物的人們和高價買他的貨物的人

們保持良好的关系。因此，一个民族要是惹起它的供应者和顧客的敌視，那它就实在太愚蠢了。它表現得愈友好，就对它愈有利。商業的人道就在于此，而这种为了达到不道德的目的而濫用道德的伪善手段就是貿易自由論所引以自豪的东西。伪君子叫道：难道我們沒有打倒壟断的野蛮嗎？难道我們沒有把文明帶到穷乡僻壤去嗎？难道我們沒有使各民族和睦起来并减少了战争嗎？不錯，这一切你們都做了，但是你們是怎样做的呢！你們消灭了小的壟断，为的是使一个巨大的根本的壟断，即私有制能够更自由地更漫無止境地發展起来；你們把文明帶到世界的各个角落去，为的是夺取新的天地来施展你們的卑鄙的貪欲；你們使各民族結为兄弟（但是是盜賊兄弟），你們减少了战争，为的是在和平时期發更大的橫財，为的是使个别人之間的仇恨和可耻的競争达到極端尖銳的地步！你們在什么时候做事情是純粹从人道的动机出發，是从公共利益和个人利益之間不应存在对立这种意識出發的呢？你們什么时候講过道德，什么时候不圖謀私利，不在心底隱藏一些不道德的自私自利的邪念呢？

自由主义的政治經濟学竭力用瓦解各民族的办法来使敌对关系普遍化，使人类变成一群正因为利害相同而互相吞噬的凶惡的野兽（競争者不是凶惡的野兽又是什么呢？）。自由主义的政治經濟学做完这个准备工作之后，只要再前进一步（即使家庭解体）就可以达到目的了。于是它自己的心爱的發明即工厂制度就来帮助它达到这个目的。共同利益的最后痕迹，即財產的家庭共有制被工厂制度破坏了，至少在英国这种家庭共有制已处在瓦解的过程中。孩子一到能劳动的时候，就是說，一到九岁，就靠自己的工錢过活，把父母的家只看做一个小客棧，交給父母一定的膳宿費。这

種事情已經屢見不鮮了。可是，難道還可能不這樣嗎？從貿易自由學說的基础即利益的彼此隔絕中還能產生出什麼別的結果呢？一個原則一旦被運用起來，它的一切結果就都會貫串着這一原則，不管這是否符合經濟學家的心意。

然而經濟學家自己也不知道他在為什麼服務。他不知道，他的全部利己的論辯只不過構成人類整個進步的鍊條中的一環而已。他不知道，他瓦解一切私人利益，只不過是替我們這個世紀面臨的大變革，即人類同自然的和解以及人類本身的和解开辟道路而已。

因商業而形成的第一個範疇就是價值。這個範疇和其他一切範疇的問題，在新舊兩派經濟學家之間是沒有什麼爭論的，因為直接熱中于發財的壟斷主義的信徒沒有時間來研究各種範疇。所有這類問題的爭論都是從最新的經濟學家開始的。

運用對立性的經濟學家自然要同雙重的價值即抽象（或實際）價值和交換價值打交道。關於實際價值的本質，英國人和法國人薩伊進行了長期的爭論。前者認為生產費用表示實際價值，后者則斷言實際價值要靠物品的效用來測定。這個爭論從本世紀初就開始，後來也就不了了之。這些經濟學家是什麼問題也解決不了的。

這樣，英國人（特別是麥克庫洛赫和李嘉圖）就斷言，物品的抽象價值是由生產費用決定的。請注意，是抽象價值，而不是交換價值，不是 exchangeable value [交換價值]，不是商業價值；至於商業價值，那完全是另外一回事。為什麼生產費用是衡量價值的尺度呢？因為——請注意聽！——在普通情況下，如果把競爭放在一邊，那誰也不會把物品賣得比它的生產費用還低。誰也不會這樣賣嗎？既然這裡講的不是商業價值，那末我們談“出賣”干什

么呢？一談到“出賣”，我們決定不談的商業就重新立刻出現了，而且它還是這樣一種商業！一種不把主要的東西即競爭考慮在內的商業！起初我們有抽象價值，現在我們又有了抽象商業，一種沒有競爭的商業，這就等於有人而沒有身體，有思想而沒有產生思想的腦子。一旦競爭被放在一邊，也就沒有任何保證使生產者恰恰按照他的生產費用來出賣商品，難道經濟學家連這一點都沒有想到嗎？多麼混亂呵！

還不僅如此！我們就暫且假定，一切都像經濟學家所說的那樣。假定某人花了大量的勞動和費用製造了一種誰也不要的毫無用處的東西，難道這個東西的價值也要按照生產費用來計算嗎？經濟學家回答說，決沒有這樣的事，誰願意買這種東西呢？於是我們立刻不僅碰到了薩伊的臭名遠揚的效用論，而且還碰到了隨着“購買”而來的競爭。這樣就形成了尷尬的場面，經濟學家一刻也不能忠實於他的抽象了。不僅他所竭力避開的競爭，而且連他所攻擊的效用論也都時時刻刻地攪亂着他的清思。抽象價值以及抽象價值是由生產費用來決定的說法，都只不過是一些抽象的不實際的東西。

我們再一次暫且假定經濟學家是對的，但是他如果不把競爭考慮在內，他又怎樣來確定生產費用呢？我們研究一下生產費用，就可以看出，這個範疇也是建立在競爭的基礎上的。在這裡又一次暴露了經濟學家無法貫徹他的主張。

如果我們研究一下薩伊的學說，那我們也會發現同樣抽象的東西。物品的效用是一種純主觀的根本不能絕對確定的東西，至少它在人們還在對立中彷徨的時候是不能確定的。根據這種理論，生活必需品較之奢侈品應該具有更大的價值。在私有制統治

下，競爭是唯一能比較客觀地、似乎一般能決定物品效用大小的辦法，然而正是競爭被擱在一邊了。但是，只要承認了競爭關係，生產費用的問題也就隨之而生，因為誰也不會把他的產品賣得比它的生產成本還低。因此，不管願意與否，在這裡對立的一面就要轉化為對立的另一面。

讓我們設法來澄清這種混亂狀態吧。物品的價值包含兩個要素，爭論的雙方都硬要把這兩個要素分開，但是正如我們所看到的，雙方都毫無結果。價值是生產費用對效用的關係。價值首先是用來解決某種物品是否應該生產的問題，即這種物品的效用是否能抵償生產費用的問題。只有在這個問題解決之後才談得上運用價值來進行交換的問題。如果兩種物品的生產費用相等，那末效用就是確定它們的比較價值的決定性因素。

這個基礎是交換的唯一正確的基礎。可是假如以這個基礎作為出發點，那末物品的效用又該誰來決定呢？單憑當事人的意見嗎？這樣總會有一方受騙。是否有一種不取決於當事人、不為當事人所知悉、只根據物品固有的效用來決定的方法呢？這樣，交換就只能強制進行，並且每個交換者都會以為自己受騙了。不消滅私有制，就不可能消滅物品本身所固有的實際效用和這種效用的決定之間的對立，以及效用的決定和交換者的自由之間的對立；而在私有制消滅之後，就無須再談現在這樣的交換了。到那個時候，價值這個概念實際上就會愈來愈只用於解決生產的問題，而這也是它真正的活動範圍。

然而目前的情況怎樣呢？我們看到，價值這個概念被強行分割開了，它的每一方面都在叫囂着說自己是這一概念的整體。一開始就被競爭所歪曲的生產費用，應該起價值本身的作用；純主觀

的效用也应该起同样作用，因为目前不可能有第二种效用。要帮助这两个跛脚的定定义站住脚，在两种情况下都必须把竞争考虑在内；而这里最有意思的是：当英国人谈论生产费用时，竞争代替了效用，而当萨伊谈论效用时，竞争却带来了生产费用。但是，竞争究竟带来什么样的效用和什么样的生产费用！它带来的效用要取决于时机、时尚和富人的癖好，它带来的生产费用则随着供和求的偶然的对比关系而上下波动。

实际价值和交换价值间的差别就在于物品的价值不等于人们在买卖中给予它的那个所谓等价物，就是说，这个等价物并不是等价物。这个所谓等价物就是物品的价格，如果经济学家是诚实的，他也就会把等价物一词当做“商业价值”来使用。但是为了使商业的不道德不至于太刺眼，经济学家总得要保留一点价格和价值有些联系的样子。说价格是由生产费用和竞争的相互作用来决定，这是完全正确的，并且是私有制的一个主要的规律。经济学家的第一个发现就是这个纯经验的规律；他发现这个规律后，就把他的实际价值抽象化了，就是说，把在竞争关系均衡、供求平衡的时候所确定的价格抽象化了。这样一来，剩下的自然只有生产费用，经济学家就把它叫做实际价值，其实我们这里涉及的只是价格的一种规定性而已。但是整个政治经济学从此就被弄得本末倒置了：作为基本东西和价格泉源的价值倒要从属于它自己的产物——价格了。大家知道，正是这种颠倒黑白构成了抽象的本质。关于这点，请参看费尔巴哈的著作。

据经济学家所说，商品的生产费用是由以下三个要素组成的：生产原料所必需的土地的地租，资本及其利润，生产和加工所需要

的勞動的報酬。但是人們立刻就發現，資本和勞動是一個東西，因為經濟學家自己就承認資本是“積累起來的勞動”。於是，剩下的就只有兩個方面，即自然的、客觀的方面——土地和人的、主觀的方面——勞動。勞動包括資本，此外還包括經濟學家想也想不到的第三要素，我指的是簡單勞動這一肉體要素以外的發明和思想這一精神要素。發明的精神和經濟學家有什麼關係呢？難道一切發明沒有他的參與就不会落到他手裡嗎？有哪一件發明曾經使他花費過什麼？因此，他在計算生產費用時為什麼要為這些發明操心呢？在他看來，財富的條件就是土地、資本和勞動，除此而外，他什麼也不需要。科學是與他無關的。儘管科學通過貝爾托萊、戴維、李比希、瓦特、卡特賴特等人送了許多禮物給他，把他本人和他的生產都提高到空前未有的高度，可是這和他又有什麼相干呢？他不懂得重視這些東西，科學的成就越出了他的計算範圍。但是在一個超越於利益的分裂（正如同在經濟學家那裡利益是分裂的一樣）的合理制度下，精神要素當然就會列入生產要素中，並且會在政治經濟學的生產費用項目中找到自己的地位。到那時我們自然就會滿意地看到科學領域中的工作也在物質上得到了報償，看到僅僅詹姆斯·瓦特的蒸汽機這樣一個科學成果，在它存在的頭五十年中給世界帶來的東西就比世界从一开始為發展科學所付的代價還要多。

這樣，我們就有了兩個生產要素——自然和人，而後者還包括他的肉體活動和精神活動。現在我們可以回來談談經濟學家和他的生產費用。

經濟學家說：凡是不能壟斷的東西就沒有價值。這個論點容

后再詳細研究。我們說：凡是不能壟斷的東西就沒有價格。這個論點對於以私有制為基礎的制度而言是正確的。如果土地能像空氣一樣容易得到，那末誰也不會付地租了。但是事實並不是這樣，而且在每一個場合下被占有的土地的面積總是有限的，因此，要使用一塊被占有的亦即被壟斷的土地，就得繳納地租或者按照售價把它買下來。這樣說明了土地價值的來源以後，再聽到經濟學家說什麼地租是生息的土地和收入只能抵償耕種時所花勞動的、最壞的土地兩者的收益的差額，那就會覺得很奇怪。大家知道，李嘉圖首先充分加以發揮的地租定義就是這樣。如果需求一減少，馬上就影響到地租，並且立刻就使相當數量的最劣等的耕地停止耕種，那末這個定義實際上是正確的。但是事實上並不是這樣，所以這個定義是有缺陷的；況且這個定義沒有包括地租產生的原因，僅僅由於這一點這個定義就已經站不住腳了。反谷物法同盟盟員托·培·湯普遜上校在反對這個定義時又把亞當·斯密的定義搬了出來，並且還加以論證。據他說，地租是想要使用土地的人們的競爭和現有土地的有限數量之間的关系。這至少又回到地租產生的問題上來了；但是，這個解釋沒有包括土壤肥沃程度的差別，正如上述的定義忽略了競爭一樣。

這樣一來，同一個對象又有了兩個片面的因而是殘缺不全的定義。正如研究價值這個概念時一樣，在這裡我們也必須把這兩個定義聯繫起來，以便得出一個正確的、來自事物本身的發展的、因而包括了實踐中的一切情況的定義。地租是土地的單位面積產量即自然方面（這方面又包括自然屬性和人的加工，即改良土壤所耗費的勞動）和人的方面即競爭之間的相互关系。讓經濟學家對這個“定義”搖頭吧；當他們知道這個定義包括了有關這件事情的

一切時，他們就會吓得目瞪口呆的。

地主無論如何不能責備商人。

他靠壟斷土地進行掠奪。他利用人口的增長來進行掠奪，因為人口的增長加強了競爭，從而抬高了他的土地的价值。他把別人的勞動成果和完全偶然地落到他手裏的東西當做他個人利益的泉源以進行掠奪。他也靠**出租土地**、靠最終占有他的佃戶的種種改良的成果進行掠奪。大地主們日益富有的秘密就在於此。

地主發財的方式是掠奪，亦即人人都有享受自己的勞動果實的权利或不耕耘者就不應有收穫，這兩個公理並不是我們的主張。第一個公理沒有包括撫育兒童的義務在內；第二個公理剝奪了每一代人的生存權利，因為每一代人都得繼承前一代人的遺產。相反地，這些公理都是由私有制產生的結論。要末實現由私有制產生的一切結論，要末拋棄私有制這個前提。

甚至原始的土地占有，也是由於人們斷言老早就存在過**共同**占有權，才被認為是正當的。所以，不管我們往哪裏走，私有制總會把我們引到矛盾中去。

土地是我們的一切，是我們生存的首要條件；把土地當做買賣的對象就是走向自我買賣的最後一步；這無論過去或現在都是那樣不道德，只有自我買賣的不道德才能超過它。原始的土地占有，少數人壟斷土地，所有其他的人都被剝奪了基本的生存條件，這一切就不道德來說絲毫也不遜於後來的土地買賣。

如果我們在這裡也撇開私有制不談，那末地租就可以恢復它的本來面目，可以回到實質上是地租的基礎的合理的觀點上去。這時，以地租的形式脫離了土地的土地價值，就回到土地本身上來了。土地的价值是依據面積相等的土地在花費的勞動量相等的條

件下所具有的生产能力来计算的；这个价值在确定产品的价值时实际上应当算做生产费用的一部分，它像地租一样是生产能力对竞争的关系，但是这里说的是真正的竞争，是到时候就会展开的竞争。

我們已經看到，資本和劳动本来是一个东西；其次，我們从經濟学家自己的議論中也可以看到，資本是劳动的結果，它在生产过程中立刻又变成了劳动的基础、劳动的材料；可見，資本和劳动的短暫分离，立刻又在兩者的統一中消失了；但是經濟学家还是把資本和劳动分开，还是坚持这兩者的分离，他只是在資本是“积累起来的劳动”这个定义中承認它們兩者之間的統一。由私有制造成的資本和劳动的分裂，不外是与这种分裂相适应的并从这种分裂产生的劳动本身的分裂。这种分裂完成之后，資本又分为原始資本和利潤，即資本在生产过程中所获得的增殖，虽然实践立刻又将这种利潤加到資本上，并把它和資本一起投入周轉中。甚至利潤也分裂为利息和利潤本身。在利息中，这种分裂的不合理达到了頂点。貸款生息，即不花劳动單憑貸款获得收入是不道德的，虽然这种不道德早就孕育在私有制中，但究竟太明显而且早已被毫無偏見的人民意識看穿了，而人民的意識在認識这类問題上通常总是正确的。这一切微妙的分裂現象，都产生于資本和劳动的最初的分离和完成这一分离的人类分为資本家和工人的分裂。而这一分裂正日益加剧，并且我們將會看到，它必然还会不断地加剧。但是資本脱离劳动，和我們研究过的土地脱离資本和劳动一样，最終总是不可能的。我們根本無法确定在某种产品中土地、資本和劳动各占多少分量。这三种量是無法比較的。土地出产原料，但其中

并非沒有資本和劳动；資本要以土地和劳动作前提，而劳动至少要以土地，甚至大多数場合还要以資本作前提。这三种要素的作用是截然不同的，無法用任何第四种共同的尺度来衡量。因此，在当前的条件下，要按这三种要素来分配收入，是找不到它們所固有的內在的尺度的，于是問題只能靠一个完全外在的偶然的尺度即竞争或者强者狡詐的权利来解决。地租本身就包含着竞争；資本的利潤只有由竞争来决定，至于工資的情况怎样，我們立刻就会看到。

如果我們撇开私有制不談，那末所有这些反常的分裂現象就不会存在。利息和利潤的差別也会消失；資本如果沒有劳动、沒有运动就什么也不是。利潤將起資本用来衡量生产費用的砝碼的作用，它將成为資本所固有的部分，正如資本本身將还原为它和劳动的最初的統一体一样。

劳动是生产的主要因素，是“財富的泉源”，是人的自由活动，但在經濟学家看来它是無足輕重的。正如資本和劳动分离开来一样，現在劳动也跟着分裂了；劳动的产物以工資的形式和劳动对立起来了，它和劳动分离开来，并且通常也是由竞争来决定，因为，如我們所知道的，我們沒有一个固定的尺度来确定劳动在生产中所占的比重。只要我們消灭了私有制，这种反常的分裂状态就会消失；劳动就会成为它自己的报酬，而以前轉讓出去的工資的真正意义，即劳动对于确定物品的生产費用的意义也就会清清楚楚地显示出来。

我們知道，只要私有制存在一天，一切終究都会归結为竞争。竞争是經濟学家的主要范疇，是他最寵愛的女兒，他始終爱撫着

她，但是請看，在这里出現的是一張什么样的美杜莎^①的怪臉。

私有制最初的結果就是生产分为兩個对立面（自然的方面和人的方面），即分为土地和人的活动。土地沒有人耕作仅仅是不毛之地，而人的活动的首要条件恰恰就是土地。其次，我們还看到，人的活动又怎样分成了劳动和資本，兩方面怎样彼此敌对着。这样，我們已經看到的就是这三种要素的彼此斗争，而不是它們的相互支持；現在，我們还看到了私有制还使这三种要素中的每一种都分裂开来。一塊土地和另一塊土地对立着，一个資本和另一个資本对立着，一个劳动力和另一个劳动力对立着。換句話說，由于私有制把每一个人孤立在他自己的粗鄙的独特状态中，又由于每个人和他周圍的人有同样的利害关系，所以地主敌視地主，資本家敌視資本家，工人敌視工人。正是由于利害关系的共同性，所以在这种共同的利害关系的敌对状态中，人类目前状况的不道德达到了登峰造極的地步，而竞争就是頂点。

竞争的对面就是壟断。壟断是重商主义者战斗时的呐喊，竞争是自由主义經濟学家厮杀时的吼叫。不难看出，这个对立面也是空洞無物的东西。每一个竞争者，不管他是工人，是資本家，或是地主，都必然希望取得壟断地位。每一小群竞争者都必然希望取得壟断地位来对付所有其他的人。竞争建立在利害关系上，而利害关系又引起壟断；簡言之，即竞争轉为壟断。另一方面，壟断也擋不住竞争的洪流；而且，它本身还会引起竞争，正如禁止輸入或高額关稅直接引起走私的竞争一样。竞争的矛盾和私有制本身的

^① 希臘神話中的一个蛇髮女怪。——譯者注

矛盾是完全一样的。个人的利益是要占有一切，社会的利益則是要使每个人所占有的都相等。所以，公共利益和私人利益是直接对立的。竞争的矛盾在于每个人都想取得壟断地位，可是社会本身却会因壟断而遭受損失，因此必須消灭壟断。此外，竞争是以壟断，即财产的壟断为前提的（这里又暴露了自由主义者的虛伪），只要财产的壟断存在一天，壟断权也和它一样是正当的，因为既然存在着壟断，壟断就是财产所有权。可見，攻击小的壟断，保留根本的壟断，这是多么可憐的不徹底呵！前面我們已經談过，經濟學家認為，一切不能作为壟断对象的东西都沒有价值，因此，一切不能讓人壟断的东西都不可能卷入这个竞争的斗争；如果我們再把經濟學家的这个論点引到这里来，那末我們的論断——竞争以壟断为前提，就被証明完全是正确的了。

竞争的規律是：供和求始終力圖互相适应，但是正因为如此，就从来不会互相适应。双方又重新脫节，并轉而成为尖銳的对立。供应总是紧跟着需求，然而从来沒有剛好滿足过需求；供应不是太多，就是太少，它和需求是永远不相适应的，因为在人类这种不自覺的状态下，誰也不知道需求和供应究竟有多大。如果求过于供，价格就会上漲，因而就会刺激供应；只要市場上供应一增加，价格又会下跌，而如果供过于求，价格就会急剧下降，因而需求又增加。情况总是这样；从未有过健全的状态，总是兴奋和消沉相更迭（这种更迭排斥一切进步），永無止境地搖擺不定。这个規律永远起着調节的作用，它能使在这里失去的又会在那里得到补偿，因而經濟學家非常欣賞它。这个規律是他最大的荣誉，他簡直不可能把它看个够，甚至在一切可能的和不可能的条件下都要細細地看它。

然而很明显，这个规律是纯自然的规律，而不是精神的规律。这是一个孕育着革命的规律。经济学家用他那绝妙的供求理论来证明“生产绝不会过多”，但是实践却用商业危机来驳斥他，这种危机就像彗星一样有规律地反复出现，在我们这里现在是平均每五年到七年发生一次。近八十年来，商业危机像过去的大瘟疫一样按期来临，而且它所造成的悲惨现象和不道德的后果比瘟疫所造成的更大（参看威德“中等阶级和工人阶级的历史”1835年伦敦版第211页¹⁸⁰）。当然，这些商业革命证实了这个规律，完完全全地证实了这个规律，但是它并不是用经济学家所用的那种方式证实的。我们应该怎样理解这个只有周期性的革命才能给它开辟道路的规律呢？这是一个以当事人的盲目活动为基础的自然规律。如果生产者自己知道消费者需要多少，如果他们把生产组织起来，并且彼此都分担一部分，那就不会有竞争的波动和竞争引起的危机的倾向了。如果你们是像人那样有意识地进行生产，而不是像那些连类意识也没有的分散的原子那样，那末你们就会摆脱所有这些人造的无根据的对立。但是只要你们继续照目前这样无意识地毫不思考地全凭偶然性来进行生产，那末商业危机就会继续下去；而且一定是一次比一次更普遍，因而也一次比一次更严重；这样就必然会使更多的小资本家破产，使专靠劳动为生的阶级人数剧增，因而也必然使急待就业的人数显著地增加（这是我们的经济学家必须解决的一个主要问题），最后，所有这一切势必引起一次社会革命，这一革命经济学家凭他的书本知识是做梦也想不到的。

由竞争关系所造成的价格永远摇摆不定的状况，使商业丧失了道德的最后一点痕迹。至于价值就更不用说了。看来非常重视价值的、并以货币的形式把价值的抽象形态转化为一种特殊存在

物的制度，本身就在通过竞争破坏着物品所固有的一切内在的价值；并且在每时每刻地改变着物品与物品之间的价值关系。在这个漩涡中哪里还可能有基于道德准则的交换呢？在这种涨落不定的情况下，每个人都必然力图抓紧良机进行买卖，每个人都必然会成为投机家，就是说，都企图不劳而获，损人利己，乘人之危，趁机发财。投机者总是指望不幸事件，特别是指望荒年，他们利用一切机会，例如纽约的大火灾；但是，不道德的顶点还是交易所中的有价证券的投机，这种投机把历史和人类一起降为满足伺机冒险的投机者的贪婪的工具。要是正直“可靠的”商人不在交易所中的赌博上弄虚作假，那我就要感谢上帝了……这种商人和证券投机者一样可恶，他也同他们一样地投机倒把，他必须投机倒把（竞争迫使他这样做），因而他的买卖也和证券投机者的勾当一样不道德。竞争的实质就是消费力对生产力的关系。在一个和人类本性相称的社会制度下，除此之外，就不会有另外的竞争。社会那时就应当考虑，靠它所掌握的资料能够生产些什么，并根据这种生产力和广大消费者之间的关系来确定，应该把生产提高多少或缩减多少，应该允许生产或限制生产多少奢侈品。但是，为了正确地判断这种关系，判断合理的社会机构的生产力能提高到什么程度，请读者读一读英国社会主义者的著作，同时也读一读傅立叶的著作。

在这种情况下，个人之间的竞争，即资本与资本相争、劳动与劳动相争等等，就会归结为以人的本性为基础的并且到目前为止只有傅立叶一人作过一些说明的竞赛，这种竞赛将随着对立的利害关系的消灭而被限制在它所特有的合理的范围内。

资本同资本、劳动同劳动、土地同土地之间的斗争，使生产陷

于热病状态，使一切自然的合理的关系都颠倒过来。要是资本不拚命展开自己的活动，它就抵擋不住其他资本的竞争。要是土地的生产率不经常提高，耕种土地就会無利可获。要是工人不竭力工作，他就对付不了自己的竞争者。总之，卷入竞争斗争的人，如果不全力以赴，不放弃一切真正人的目的，就經不住这种斗争。一方面这样过度紧张，結果他方面必然会削弱。在竞争的波动不大，需求和供給、消費和生产几乎彼此相等的时候，在生产發展过程中就必然会出现这样一个阶段，在这个阶段上生产力大大过剩，結果，广大人民群众反而無以为生，人們恰恰因过剩而餓死。長时期来英国就处于这种瘋狂的状态中，处于这种荒謬絕倫的情况下。如果生产摇摆得更加厉害（这是上述情况的必然結果），那末就会出现繁荣和危机、生产过剩和停滯的反复交替。經濟学家从来就不能够理解这种怪誕現象；他为了解釋这种現象，就編造了一套人口論，这种理論和貧富并存的矛盾同样荒謬，甚至比它更荒謬。經濟学家不敢正視真理，不敢承認这种矛盾是竞争的自然結果，因为不这样他的学說就会全部垮台。

在我們看来，这个問題很容易闡明。人类所支配的生产力是無穷無尽的。应用資本、劳动和科学就可以使土地的收获量無限地提高。按照最穩健的經濟学家和統計学家的計算（參看艾利生“人口原理”第一卷第一、二章¹⁸¹），“人口过剩”的大不列顛在十年內，就能够使粮食生产达到足以供应六倍于目前人口所需的程度。資本在日益增加，劳动力在随着人口的增長而增長，科学又日益使自然力服从于人类。这种無穷無尽的生产能力，一旦被自觉地用来为大众造福，人类所肩負的劳动就会很快地减少到最低限度。要是讓竞争自由發展下去，生产能力虽然也会起同样的作用，然而

是在對立的情況下起作用。一部分土地在實行精耕細作，而另一部分——大不列顛和愛爾蘭的 3 000 萬英畝好地——却荒蕪着。一部分資本在以難以置信的速度周轉，而另一部分却死死地躺在箱子里。一部分工人每天得工作十四小時至十六小時，而另一部分却無事可干，無工可做，活活餓死。這種對立情況也可能不同時出現：今天生意很好，需求很大，到處是一片忙碌景象，資本以驚人的速度周轉着，農業欣欣向榮，工人干得筋疲力盡；而明天停滯到來了，農業得不償失，大片土地荒蕪了，資本在運動得最緊張的時候突然停頓下來，工人無事可做，整個國家都因財富過多、人口過剩而備嘗痛苦。

經濟學家不能承認情況這樣發展是合理的，否則他就得像上面所說的那樣放棄自己的全部競爭學說，就得承認自己把生產和消費對立起來、把人口過剩和財富過剩對立起來是完全荒謬的。但是事實本身是無法否認的，所以為了使這種事實符合理論起見，就發明了人口論。

這種學說的創始人馬爾薩斯斷言，人口總是威脅着生活資料，隨着生產的增加，人口也同樣地增加，人口生來就有一種超過它所支配的生活資料的傾向，這種傾向就是一切貧窮和罪惡的原因。因此在人太多的地方，就應當用某種方法把他們消滅掉：或者用暴力將他們殺死，或者讓他們餓死。這樣做了以後，就會出現一個空隙，這個空隙等余下的人口一增長馬上又會被填滿，於是以前的貧窮狀況又重新到來。據說在任何條件下——不僅在文明的狀態下，而且在自然的狀態下——都是如此；新荷蘭[⊖]平均每平方英里

⊖ 澳大利亞的舊稱。——編者注

只有一个野蛮人，但是那里也和英国一样，深感人口过剩的痛苦。簡言之，要是我們願意徹底一些，那我們就得承認：当地球上还只有一个人的时候，就已經人口过剩了。由此就可以得出結論：正因为穷人过多，所以，除了尽量減輕他們在餓死过程中的痛苦并使他們相信这里的一切都是無法改变的，他們整个階級的唯一出路就是尽量減少生育，此外就不應該為他們做任何事情；要是这样做沒有什麼結果，那末至少应当像“馬尔庫斯”¹⁸²所建議的那樣（按照他的建議，每一个工人家庭只能有兩個半小孩，超过这个限額的孩子就应当用無痛苦的办法杀死）建立一个国家机关，以使用無痛苦的办法把穷人的孩子杀死。賑濟穷人被認為是罪过，因为这样会加强过剩人口的增長；但是，把貧穷宣布为犯罪，把濟貧所变为惩治所（如英国“自由派的”新濟貧法¹⁸³所做的那樣）却算是極其有益的事情。的确，这种理論很不符合聖經上关于上帝及其創造完美無缺的教义，但是“把聖經拿来和事实相对抗的反駁，那才是最拙劣的反駁！”

我是否还需要更詳尽地闡述这种卑鄙下流的学說，这种对自然和人类的惡毒的誣蔑，并追究其进一步的結論呢？在这里我們終於看到了，經濟学家的不道德已經登峰造極。一切战争和壟断制度所造成的灾难，同这种理論比起来，又算得了什么呢？要知道，正是这种理論構成了自由派的貿易自由学說的柱石，这个柱石一倒，整个大厦就会垮台，因为竞争在这里既然已經証明是貧困、穷苦、罪惡的原因，那末誰还胆敢为竞争辯护呢？

艾利生在上述著作中动搖了馬尔薩斯的理論，因为他訴諸土地的生产力，并用以下的事实来反对馬尔薩斯的原理：每一个成年人能够生产出比他本人消費所需的更多的产品。如果不存在这一

事實，人類就不可能繁殖，甚至不可能生存；否則成長中的一代依靠什麼來生活呢？可是艾利生沒有深入事物的本質，因而他最後也得出了同馬爾薩斯一樣的結論。固然他證明了馬爾薩斯的原理是不正確的，但是他未能駁倒馬爾薩斯據以得出他的原理的事實。

要是馬爾薩斯不這樣片面地看問題，他就會看到，人口過剩或勞動力過剩是始終同財富過剩、資本過剩和地產過剩聯繫着的。只有在生產力過大的地方，人口才會過多。從馬爾薩斯開始寫人口論時起，一切人口過剩的國家的情況，尤其是英國的情況，都極其明顯地証實了這一點。事實就是如此，馬爾薩斯正應當把這些事實，全部加以研究，而研究這些事實就能得出正確的結論；但是他沒有這樣做，他只抓住了一個事實，而不理睬其他事實，因而他得出了荒謬的結論。他犯的第二個錯誤是把生活資料和就業手段混為一談。人口總是威脅着就業手段，有多少人能夠就業，就有多少人生出來，簡言之，勞動力的產生迄今仍然由競爭的規律來調節，因而也同樣要受周期性的危機和波動的影響，這是事實，確定這一事實是馬爾薩斯的功績。然而就業手段並不就是生活資料。就業手段的擴大僅僅是機器力量增加和資本擴大的最終結果；而生活資料卻只要生產力稍許提高，就會立刻增加。這裡又暴露出政治經濟學的一個矛盾。經濟學家所理解的需求不是真正的需求，他所理解的消費只是人為的消費。在經濟學家看來，只有能夠為自己取得的東西提供等價物的人，才是真正的需求者，真正的消費者。但是，如果事實是每一個成年人生產出來的東西比他自己所消費的要多，事實是小孩像樹木一樣能夠綽綽有餘地償還花在他身上的費用（難道這不是事實？），那就應該承認，每一個工人必然能夠生產出遠比他自己的需要還要多的東西，因此，社會一定

会乐意供給他所必需的一切；同时也應該承認，大家庭应当是極受社会欢迎的礼物。但是由于經濟学家粗魯地看問題，所以除了用可以捉摸的現金来支付的东西以外，他就不知道还有任何别的等价物。他已深深地陷入对立之中，連最触目的事实也像最科学的原理一样不能使他有所感触。

我們只是在用取消矛盾的方法来消灭矛盾。只要目前处于对立状态的各方面的利益能够融合起来，人口过剩和财富过剩的对立就会消失，一国人民正是由于富裕和过剩而餓死的这种不可思議的事实，这种比宗教中的一切奇迹的总和更不可思議的事实就不会存在，那种認為土地不能养活人們的荒謬見解也就会不攻自破。这种見解是基督教政治經濟学的英明卓絕的表現，而我們的政治經濟学本質上是基督教政治經濟学这一看法，我可以在每一个原理和每一个范疇中加以証明，这个工作到时候我会做的；馬尔薩斯的理論只不过是認為精神和自然之間存在着矛盾并因此使二者墮落的宗教教条在經濟学上的表現而已。我想，这个早在宗教領域內同宗教一起被揭露了的矛盾之毫無根据，我也在經濟領域中指出了；同时，除非馬尔薩斯理論的辯護士用这种理論的原則向我闡明，人民怎么能够恰恰因过剩而餓死，除非經濟学家使这种解釋符合理性与事实，那我就不会認為这种辯護士是够格的。

可是，馬尔薩斯的理論却是一个不停地推动我們前进的、絕對必要的轉折点。由于他的理論，总的說来是由于政治經濟学，我們才注意到土地和人类的生产力，而且只要我們战胜了这种絕望的經濟制度，我們就能保証永远不再因人口过剩而恐惧不安。我們从馬尔薩斯的理論中为社会改革取得了最有力的經濟論据，因为即使馬尔薩斯是完全正确的，也必須立刻进行这种改革，原因是

只有这种改革,只有通过这种改革来教育群众,才能够从道德上限制生殖的本能,而馬尔薩斯本人也認為这种限制是对付人口过剩的最容易和最有效的办法。由于这个理論,我們才开始明白人类極度墮落的情况,才了解这种墮落是和竞争的各种条件相关联的;这种理論向我們指出,私有制如何最終使人变成了商品,使人的生产和消灭也仅仅取决于需求;它指出竞争制度因此屠杀了,并且每日屠杀着千百万人;这一切我們都看到了,这一切都促使我們要用消灭私有制、消灭竞争和利益对立的办法来結束这种人类墮落的現象。

为了証明对人口过剩的普遍存在的恐惧是毫無根据的,讓我們再回到生产力和人口的关系这个問題上来。馬尔薩斯的整个学說是建筑在下面这种計算上的:人口是按几何級数 $1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32 \dots$ 增加,而土地的生产力則是按算术級数 $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6$ 增加。差額是触目惊心的,但是这是否对呢?在什么地方証明了土地的生产能力是按算术級数增加的呢?我們可以假定耕地面积是有限的。但是在这个面积上使用的劳动力却随着人口的增加而增加;即使假定收获量并不是永远和花費的劳动量同比例增加;但是我們还有第三个要素,一个对經濟学家來說当然是毫無意义的要素——科学,它的进步和人口的增長一样,是永無止境的,至少也是和人口的增長一样快。仅仅一門化学,甚至仅仅亨弗利·戴維爵士和尤斯圖斯·李比希二人,就使本世紀的农業获得了怎样的成就?但是,科学發展的速度至少也是和人口增長的速度一样的;人口的增長同前一代人的数量成比例,而科学的發展則同前一代人遺留下的知識量成比例,因此在最普通的情况下,科学也是按几何級数發展的。而对科学來說,又有什么是做不到的呢?当“密

士失必河流域尚有足够的荒地可供欧洲的全部人口移居”¹⁸⁴的时候，当地球上的土地才耕种了三分之一，而这三分之一的土地只要采用现在已经是人所共知的改良耕作方法，就能使产量提高五倍、甚至五倍以上的时候，谈论什么人口过剩，这岂不是非常可笑的事情。

这样，竞争就使资本同资本、劳动同劳动、土地同土地对立起来，同样又使其中的每一个因素同其他的两个因素对立起来。实力最雄厚的在斗争中取得胜利。为了预卜这个斗争的结局，我们就得研究一下参加斗争的各方面的力量。首先，土地或资本都比劳动强，因为工人要生活就得工作，而土地所有者可以靠地租过活，资本家可以靠利息过活，万不得已时，也可以靠资本或资本化了的土地来生活。因此，工人所得的仅仅是最必需的东西，仅仅是一些生活资料，而大部分产品则为资本和土地所瓜分。此外，在市场上较强的工人排挤较弱的工人，较大的资本排挤较小的资本，大土地排挤小土地。实践证实了这个结论。大家都知道，大厂主和大商人比小厂主和小商人占优势，大土地占有者比只有一摩尔根土地的人占优势。其结果就是：在普通情况下，按照弱肉强食的道理，大资本和大土地并吞小资本和小土地，就是说，产生了财产的集中。在商业危机和农业危机时期，这种集中就进行得更快。一般说来，大的财产比小的财产增长得更快，因为前者的占有费用只占收入的很小的一部分。这种财产的集中是一个规律，它同所有其他的规律一样，都是私有制所固有的；中等阶级必然愈来愈多地被消灭，直到世界分裂为百万富翁和穷光蛋、大土地占有者和贫穷的短工为止。任何法律，任何地产的分割，任何偶然的资本的分

裂，都無濟于事，要是不採取全面改革社會關係、使對立的利益融合起來以及消滅私有制的辦法來預防這個結果，那末這個結果就必然會產生，而且就會產生。

現代經濟學家的主要口號自由競爭是不可能的事情。壟斷至少有使消費者免受欺騙的意圖，雖然它不可能實現這種意圖。消滅壟斷就會為欺騙敞開大門。你們說，競爭本身就是對付欺騙的辦法，誰也不會去買壞的東西；但是這需要每個人都熟悉一切商品才行，而這是不可能的；由此可見，正如許多商品的買賣所表明的，壟斷是必要的。藥房等等就必須有壟斷權。最重要的商品即貨幣恰好最需要壟斷。每當流通手段不再為國家所壟斷的時候，這種手段就引起商業危機，因此，英國的經濟學家，其中包括威德博士，也認為在這裡有實行壟斷的必要。但是壟斷也不能防止贗幣。隨便你從哪一方面來看問題，每一方面的困難都不相上下。壟斷引起自由競爭，自由競爭又引起壟斷；因此，二者都必須推翻，只有消滅產生這二者的原則，才能消滅這些困難本身。

競爭貫串了我們生活的各个方面，造成了人們今日所處的相互奴役的狀況。競爭是一部強大的機器，它一再促使我們的日益衰朽的社會秩序或者更正確地說，無秩序的狀況活動起來，但是它每緊張一次，同時就吞噬掉一部分日益衰弱的力量。競爭不但支配着人類在數量上的增長，而且也支配着人類在道德上的發展。凡是稍微熟悉犯罪統計的人都會看出，犯罪按照特殊的規律性在年年增長着，一定的原因按照特殊的規律性在產生一定的犯罪行為。工廠制度流行的結果就是犯罪數量到處都在增加。我們能夠相當精確地預計一個大城市或者整個地區每年會發生的逮捕、刑

事犯罪，以至凶杀、搶劫、偷窃等事件的数字，在英国就常常是这样。这种規律性証明犯罪也受竞争支配，証明社会产生了犯罪的需求，这个需求要由相应的供給来满足；它証明由于一些人被逮捕、放逐或处死所形成的空隙，立刻就会有其他的人来补充，正如人口一减少立刻就会有新来的人来补充一样；換句話說，它証明了犯罪威胁着惩罚手段，正如人口威胁着就業手段一样。別的且不談，就是在这种情况下对罪犯的惩罚究竟公正到什么程度，我想請讀者們判断一下。我認为这里只有一点是重要的，那就是証明竞争已經扩展到了道德的領域，并表明私有制使人墮落到多么严重的地步。

在資本和土地反对劳动的斗争中，前两个要素比劳动还有一个特殊的优越条件，那就是科学的帮助，因为在目前情况下連科学也被用来反对劳动了。例如，几乎一切机械發明都是由于缺乏劳动动力引起的，哈格里沃斯、克倫普頓和阿克萊發明棉紡机尤其是如此。劳动需求的急剧增長总会引起發明的出現，这些發明大大地增强了劳动力量，因而就降低了对人的劳动的需要。1770年以来英国的历史不断地証明了这一点。棉紡業中最近的重大發明自动紡紗机，就完全是由于对劳动的需求和工資的提高而引起的；这个發明使机器做的工作增加了一倍，从而减少了一半的手工劳动，使一半工人失業，因而也就降低另一半工人的工資；这个發明破坏了工人們对厂主的反抗，摧毀了劳动在和資本坚持作实力悬殊的斗争时的最后一点力量（参看尤尔博士“工厂哲学”第二卷¹⁸⁵）。誠然，經濟学家說，归根到底机器对工人是有利的，因为机器能够减低生产費用，因而能替产品开拓新的更广大的市場，这样，机器最

終還能使失業工人得到工作。這完全正確，但是勞動力的生產是受競爭調節的，勞動力經常威脅着就業手段，因而在這些利益出現以前就已經有一群尋求工作的過剩的競爭者在等待着，于是有利的情况變成了泡影，不利的情况，即一半工人突然被剝奪生活資料而另一半工人的工資被降低，却決不是虛構出來的，這一點為什麼經濟學家就忘記了呢？發明是永遠不會停滯不前的，因而這種不利的情况將永遠繼續下去，這一點為什麼經濟學家就忘記了呢？由於我們的文明，分工無止境地發展起來，在這種情況下工人只有在一定的機器上從事一小部分固定的工作才能生存，成年工人幾乎在任何時候都根本不可能從一種職業轉到另一種新的職業，這一點為什麼經濟學家又忘記了呢？

由於考察機器生產的影響，結果我就會轉到另一個比較遠的題目，即工廠制度上去；但是現在我既不想，也沒有時間來討論這個題目。不過，我希望不久能夠有機會來詳細地分析這個制度的極端的不道德性，並且無情地揭露經濟學家們在這裡表現得很充分的那種偽善¹⁸⁶。

弗·恩格斯寫於1843年底——1844年1月

載於1844年“德法年鑒”

署名：弗里德里希·恩格斯

按雜誌原文刊印

原文是德文

英国状况

——評托馬斯·卡萊尔的“过去和現在”

1843年倫敦版[⊖]

英国去年出版的、供“有教养的人”消愁解悶和領受教益的大量厚本書和薄册子中間，这是唯一值得閱讀的一本。所有这些悲喜动人的多卷本小說，所有这些对聖經所做的說教的、虔誠的、学术性的和非学术性的解說——小說和說教的作品是英国書籍中銷路最好的兩種貨色——你都可以放在一边，不去讀它。也許你在地質或經濟、历史或数学方面会碰到几本还多少有点新东西的著作，但这都是应当进行研究的东西，而不是閱讀的东西，都是枯燥無味的專門科学，干巴巴的植物标本，根子早已脫离那輸送养料的人类土壤的植物。所有这些作品中間，不管你怎样挑选，卡萊尔这本書是唯一能够动人心弦、描繪人的关系、具有人的思想方式的一本書。

令人惊奇的是，英国社会的上層階級，即英国人称之为 «respectable people» [“有身分的人”]、«the better sort of people» [“上等人”]的那些人，他們在精神上已經委靡到了什么程度，他們的力量已經消耗到了什么地步。他們的精力、活动、內容已經喪失

⊖ «Past and Present» by Thomas Carlyle. London, 1843. —編者注

淨尽；土地貴族終日打獵，金錢貴族天天記賬，頂多也只是看看乏味的頹廢的書來充實一下自己的悠閑生活。政治的宗教的偏見世代相傳；現在這些上層階級的人能够輕而易舉地得到一切，他們根本沒有必要像過去那樣，為原則去耗費心思；當他們還在搖籃裏的時候，完美無缺的原則就已經不知從什麼地方飛到了他們的手裏。他們還需要什麼呢？他們每個人都受過良好的教育，就是說，在學校裏毫無結果地鑽研過羅馬人和希臘人的問題；同時他們每個人都是“有身分的”，即有幾千英鎊，這就是說，他除了要討一個老婆——假如他還沒有話——而外，就再也沒有什麼可想的了。

於是，一個稻草人終於做成了，人們把它稱做時代“精神”的體現者。在這樣的生活條件下，哪裏來的精神呢？即使有了精神，它又到哪裏去容身呢？這裏的一切都是按照中國的方式規定和衡量的，誰要超出這個狹窄的框子，誰就要倒霉，誰要反對某種陳旧的極受人尊重的偏見，誰就會加倍地倒霉，假如這種偏見是宗教偏見，那他就會倒霉透頂。這裏對一切問題都只有兩種答案——輝格黨的答案和托利黨的答案，而且兩黨的英明的典禮官早就擬定好了這兩種答案；根本不需要你進行什麼思考和細心鑽研，一切都搞好了，譬如狄基·科布頓或約翰·羅素勛爵說了什麼，保比·皮爾或 *par excellence* [道地的] “公爵”即威靈頓公爵又怎麼說了，於是就萬事大吉了。

你們善良的德國人，年年都聽到自由派記者和議員發表議論，說英國人是如何了不起、如何獨立自主的人，並證明這都是英國的自由制度帶來的果實，——這是從遠處看到的美妙景象。議會的辯論，出版自由，盛大的人民集會，選舉，陪審法庭，這些都不能不影響到米赫爾^①的懦弱心靈，於是他就興高彩烈起來，把這美

妙的假象当成了真貨。但自由派記者和議員的見解畢竟远远沒有这样高明，能对人类的發展，哪怕只是某个国家的發展，做一个全面的評述。英国的宪法有一个时期是相当好的，并且做过一些好事，从 1828 年起，它做了它所能做的最好的事，就是开始自己破坏自己¹⁸⁷；至于自由派加在它身上的事，它却没有做。它沒有使英国人成为独立自主的人。英国人，即有教养的英国人——大陆上是根据这些人来判断英国人的民族性格的——是世界上最受鄙視的奴隶。只有大陆上不熟悉的那一部分英国人，只有工人、英国的賤民、穷人，才是真正值得尊敬的人，尽管他們粗野，道德敗坏。將來拯救英国的却正是他們，他們还是可塑性的材料；他們沒有受过教育，但他們也沒有偏見，他們还有力量从事偉大的民族事業，他們还有前途。而貴族——目前还包括資產階級——已經日暮途穷；它的全部思想，一直到最新的結論，都已卖弄淨尽，見諸实际，它的統治迅速走向灭亡。宪法是他們的創作，这个創作的直接后果就是使它的創作者也陷入了制度的罗網，这些制度使精神不可能有任何自由表現。社会偏見的統治在任何地方都是所謂自由政治制度的第一个后果，而这种統治在政治上最自由的欧洲国家英国比在其他任何国家都要严重——北美除外，因为在那里，由于私刑法，社会偏見被法定为国家权力。英国人屈服于社会偏見，每天为它牺牲。他越是傾向于自由派，就越是馴服地跪拜在他的这个偶像面前。但“有教养的人”中間的社会偏見不是托利党的就是輝格党的，至少也是激进派的，但后者已經不被認為是有教养的标志。不妨你就到有教养的英国人那里去一下，說你是宪章派或民主派，

① 德国人的綽号。——譯者注

他們一定会怀疑你的神經是否正常，接着就会避开你。或者你試驗一下，對他們說你不信基督教，那你就会被出賣掉；或者你公开声明你是無神論者，那他們第二天就会裝做不認識你。即使独立自主的英国人真的开始独立思考（這對他來說是很少有的事），拋掉从娘胎里帶來的那種偏見的枷鎖，他也还是沒有勇气說出自己的信念，还是要裝成一个至少可以令人容忍的見解的追隨者出現在人們面前，而且假如偶尔他能私下和志同道合的人推心置腹地談一談，那他也就心滿意足了。

可見，英国有教養的階級對任何进步都是置若罔聞，只是在工人階級的压力下，才稍稍动一动。如果以为这些腐朽不堪的有教養階級，它們每天的精神食糧也許会比它們本身要好一些，那是沒有的事。上流社会的書刊都已走向穷途末路，其內容正像飽食終日暮气沉沉的上流社会本身一样，是异常枯燥的。

当施特劳斯的“耶穌傳”及其声誉越过海峡的时候，沒有一个安分守己的人敢譯這本書，沒有一个著名的出版商敢出這本書。結果有一个社会主义的 lecturer（德文沒有一个字能够表达这个鼓动家的專門术语），即一个非上流社会出身的人把它翻譯出来了，一个社会主义者小出版商把它印成單行本，每本一辨士；曼徹斯特、北明翰和倫敦的工人却是施特劳斯這本書的唯一的英国讀者。

假如兩党（二者都由有教養的人組成）中間有一个党还值得重視的話，那就是托利党。根据英国的社会狀況来看，輝格党本身是利害关系最大的一方，它不可能有不偏不倚的判断力。工業，这个英国社会的中樞，掌握在輝格党手里，使它發財致富；輝格党認為工業無可非議，發展工業是全部立法工作的唯一目的，因为工業給了它財富和权力。托利党則相反，工業破坏了它的威力和專政，动

搖了它的原則，它恨工業，至少認為它是不可避免的災難。因此就形成了有名的托利黨慈善家集團，它的首腦人物是艾釋黎勳爵、弗蘭德、瓦爾特、奧斯特勒等人，它承擔了維護工廠工人反對廠主的責任。托馬斯·卡萊爾起初也是托利黨人，而且他同托利黨的關係與同輝格黨的關係比較起來，他始終比較靠近托利黨。輝格黨人永遠也不會寫出一本能像“過去和現在”這樣關心人的（哪怕是半）書來，這是沒有問題的。

托馬斯·卡萊爾由於積極向英國人介紹德國書刊而在德國出了名。許多年來，他主要是在研究英國的社會狀況（在英國有教養的人中間，他是唯一研究這個問題的人！），早在1838年，他就寫了一個小冊子“憲章運動”。當時執政的是輝格黨，他們大張旗鼓地宣布說，1835年前後出現的憲章運動的“怪影”已被撲滅。憲章運動是舊激進派運動的天然繼續；舊激進派運動由於改革法案而平息了幾年，從1835—1836年度起又再次出現，而且聲勢更大，參加的群眾空前團結。輝格黨人以為他們已把憲章運動鎮壓下去了，而托馬斯·卡萊爾之所以要指明憲章運動產生的真正原因和表明不消除這些原因就不能消滅這個運動，其理由也就在這裡。雖然“憲章運動”一書與“過去和現在”的觀點一般說來是相同的，但前一本書中托利黨的色彩比較濃厚，也許這就是因為輝格黨這一執政黨首先應當受到批判的緣故。但不管怎樣，前一本小冊子談到的，“過去和現在”一書也都談到了，而且談得更明確更詳盡，結論也更精確，因此，我們也就沒有必要來批判“憲章運動”了。

“過去和現在”是12世紀的英國和19世紀的英國的對照。這本書共分四篇：“前言”、“古代的僧侶”、“現代的工人”、“星占”。我們順次來看一看這幾篇。這本書中經常碰到的一些最精彩的地

方，我不由得要翻譯出來。批判當然也在所難免。

前言的第一章是“邁達斯王”^①。

“英國的狀況…… 老實說是世界有史以來最危險也是最特別的狀況之一。英國有各種各樣的財富，但它還是要餓死。英國富饒的大地披着翠綠和鮮花，金黃色的麥浪此起彼伏，裝備有各種勞動工具的工廠遍地皆是，有1500萬工人在進行勞動；他們是我國有史以來最強壯、最精巧和最勤勞的人，這些人就在我們中間；他們完成的工作，他們雙手創造的果實，非常充足，取之不尽，用之不竭，——但忽然像變魔術似的，傳來了不祥的命令：‘你們這些工人和你們這些從業的先生們，以及你們這些悠閑的先生們，不要動它們，你們誰也不能動它們，誰也不能享用它們。這是妖術變來的果實！’”

這道禁令首先是对付工人的。1842年，英格蘭和威爾士共有143萬窮人，其中22萬被收容在習藝所，即人們所說的窮人的巴士底獄。——多謝大慈大悲的輝格黨人！蘇格蘭沒有濟貧法，却有大批窮人。順便提一句，愛爾蘭可以為230萬窮人這個驚人的數字而自豪。

“有父母兩人被控告到斯托克波爾特(柴郡)的陪審法庭，他們供認：為了向管喪葬的慈善機關騙取每個孩子的埋葬費3英鎊8先令，他們把自己三個孩子毒死了；同時據說官方還暗示這種案件並不是獨一無二的，最好還是不要深究這個案件…… 這樣的例子是突出地平綫上的最高峰，在它下面還有大片未被發現的丘陵和平原。慈祥的父母商量說：我們怎樣才不致於餓死呢？我們在這裡，在陰暗的地窖里，走投無路，救濟又很渺茫。不幸得很，在烏哥利諾飢餓之塔^②里發生了沉痛的事件：可愛的乖乖加德昏倒在他父親的膝蓋上！斯托克波爾特的雙親想了一想說道：我們可憐的挨餓的寶寶湯姆，整天哭着要面包吃，他注定這一輩子只是受苦，過不着好日子，——假如他馬上脫

① 希臘神話中弗利加之王。——譯者注

② 意大利的格那得斯卡伯爵烏哥利諾，1288年為其政敵所敗，被俘，囚於哥蘭底塔中，被餓死。——譯者注

离这苦海，我們也許能保住自己的性命？他們考慮着，商量着，最后做了決定。于是湯姆死去了，所有的錢都花光了，吃光了；現在該輪到誰——是可憐的挨餓的宝宝杰克还是可憐的挨餓的宝宝維尔呢？唉，这种謀生的道路和手段有多么惨哪！在被包圍的城市里，在因神的憤怒而毀滅的耶路撒冷的可怕廢墟上，有过这样一种預言：不幸的妇女將亲手煮自己的兒女做成食物^①。就連古希伯來人的陰慘幻想也想像不出比这更可怕的穷困深淵；这是下賤的被神詛咒的人的下場。而生活在这里、在現代英国，在有丰富財源的英国的我們，难道也会落到这步田地嗎？这是怎么回事呢？为什么会这样呢？为什么一定会这样呢？”

这是 1841 年的事情。我还可以补充一点，五个月以前，在利物浦絞死了一个波尔頓人貝提·尤斯，她也是出于同样的动机毒死了三个亲生子和兩個养子。

穷人就是这样生活的。而富人是怎样生活的呢？

“日益繁荣的工業虽然創造了大量財富，但直到現在還沒使任何人發財致富；这是用妖术变来的財富，它不屬於任何人。尽管我們在以前只付出几百英鎊的地方，現在要付出几千英鎊，但就是用这么多的錢还是买不到什么好东西。不錯，另一些人吃的是珍羞美味，喝的是醇醪名酒，但这是不是就使他們更幸福了呢？难道他們就更善良、更漂亮、更健壯、更勇敢了嗎？难道他們真的就像他們自己所說的‘更幸福’了嗎？”

从業的先生沒有更幸福，寄生的先生即世襲的土地占有者也沒有更幸福，

“那末，英国这些財富到底对誰有好处呢？它为誰祝福，使誰更幸福、更漂亮、更聰明、更善良呢？誰也沒有。我国一再取得成就的工業到現在還沒有取得任何成就；生活在無限財富中間的人民却死于飢餓；住在黄金屋里和圍在谷倉中間的人民，沒有一个人生活得到保障和滿足。迈达斯王一心想要弄到黄金，从而褻瀆了奥林帕斯^②。他弄到了黄金；他摸到什么，什么就变成

① 見旧約全書耶利米哀歌第 4 章第 10 节。——譯者注

② 希臘帕撒利之一山，傳說为众神住地。——譯者注

黄金，但竖着两个长耳朵的迈达斯王并没有因此占到什么便宜。迈达斯王非难天上的音乐；他褻瀆了阿波罗和众神，于是众神滿足了他的願望，給他添了一对长耳朵，——这个額外賜品倒也不坏。这些古代的神話包含着多么深刻的真理！”

卡萊尔在第二章接着写道：“另一个关于斯芬克斯的古代神話有多么逼真：大自然是斯芬克斯，是女神，然而却是还没有完全得到解放，半个身子还是兽形、还没有灵魂的女神；一方面，她是秩序和智慧，但同时又是黑暗、凶暴和宿命。”

大自然——斯芬克斯（“德国神秘主义”——英国人讀这一章的时候这样说）向每个人和每个时代提出了問題。誰能正确回答这个問題，誰就幸福；誰不能回答或不能正确回答这个問題，誰就落入斯芬克斯的魔爪，他所找到的，不是美貌的未婚妻，而是一只凶暴的牝獅。对各个民族來說也是同样，看你們能不能猜中命运的謎語？所有不幸的民族，以及所有不幸的个人，由于把假象当成了真理，从而未能正确回答这个問題；它們由于受了宇宙的永恒內在事实的表面的暫時表現形式的迷惑，而忽視了这些事实；英国也正是这样做的。正如卡萊尔后面談到的，英国成了無神論的牺牲品，它的現狀是这个事实的必然結果。关于这一点我們以后再談，現在只指出这样一点：如果从上述老謝林的泛神論的角度来理解上述神話，卡萊尔还可以把他的斯芬克斯的比喻繼續下去；如同在神話里一样，現在人是猜謎者，同时是最广义的猜謎者。而这个謎語也将会被猜中。

下一章对曼徹斯特 1842 年 8 月的起义做了如下的叙述：

“100 万左右的飢餓工人举行起义，走上街头，可是又停下了。他們还应该干些什么呢？这些人受的屈辱和进行的控訴是痛苦的，难以忍受的，他們的憤怒也是正当的；但是控訴誰呢？求助于誰呢？我們有敌人，但我們不知

道他是什么人，是什么东西；我們有朋友，但我們不知道他們在哪里。我們怎么办呢？是不是見人就打、就開槍，或者任憑別人的槍彈打死自己呢？唉，这个該死的隱身的妖魔，这个暗中吸取我們和我們亲人血液的妖魔，只要它能現出原形，即使它是赫尔干尼亞①的老虎，渾沌时代的河馬②，或者就是魔鬼，隨便它是什么，只要我們能看到它，只要我們能捉住它，我們就把它干掉！”

但是，工人在 1842 年夏季起义中的不幸也正在于他們不知道應該跟誰进行斗争。他們的灾难是社会灾难，而社会灾难是不能像廢除王权或特权那样消灭的。社会灾难不是人民宪章所能医治的，这一点人民已經感觉到了，不然的話，据說人民宪章現在就是英国的根本法了。社会灾难应当加以研究和認識，但工人群众到現在还没有做到这一点。这次起义的巨大成果就是英国的存亡問題，工人階級的最后命运問題，按卡萊尔的說法，已經非常明确地提出来了，英国每个有头脑的人都听到了。現在再也不能对这个問題保持沉默了，英国要末回答這個問題，要末就灭亡。

我們先跳过这一篇的最后一章和整个第二篇，徑直談一下以“現代的工人”为題的第三篇，以便把在前言中就已开始了的关于英国状况的叙述放在一起加以評論。

卡萊尔接着写道，我們抛弃了中世紀的宗教信仰，但是沒有任何东西来代替它。

“我們忘了上帝，我們閉上眼睛不看事物的永恒本質，只看事物的假象；同时我們满足于这样一种想法，以为宇宙按其內在本質來說是个巨大的、不可思議的‘可能’；从外表上来看，它又好像是个巨大的牲畜圈和設有大厨房与餐桌的習艺所，聪明人可以在那里找到位置，这个宇宙的全部真相都是不可捉摸的；盈利和亏本，食物和功名，只有这些对講求实际的人才是清楚的，

① 在小亞細亞，里海的东南。——譯者注

② 見旧約全書約伯紀第 40 章第 15—24 节。——譯者注

毋庸置疑的。對我們來說，上帝再也不存在了；上帝的律條成了‘最大幸福的原則’和議會詭計；對我們來說，天成了天文計時器，成了赫舍尔望遠鏡的狩獵區，人們在那里追求着科學的成果和感情的食糧；用我們和老本杰明·約翰遜的話來說，這就是：人喪失了自己的靈魂，現在才發覺它不存在。這是真正的病根，整個社會坏疽的毒根。——宗教不再存在，沒有上帝，人喪失了自己的靈魂，徒然尋求醫治膿瘡的藥劑。不管是絞死國王，法國革命，改革法案，曼徹斯特起義，都不是靈丹妙藥。偶爾有片刻好轉的化膿的癩瘋病，以後會更加嚴重，更加危險。”

但是，舊宗教的位置似乎不能空着，於是新福音、與當代的空虛和空洞相適應的福音即瑪門福音，就代替了它。基督教的天堂和基督教的地獄都被拋棄，前者因為值得懷疑，後者因為毫無意義，但新地獄又代替了舊地獄；目前英國的地獄就是人們擔心自己“鑽不到前面，賺不到錢”！

“老實說，我們和瑪門福音都得出了奇怪的結論！我們講的是社會，但到處做的卻是徹底分離和分立。我們的生活不是互相支持，反而是反映在某些以‘合乎理性的競爭’等等為名的戰爭的規律上的互相敵視。我們完全忘了，現錢並不是人與人之間的唯一關係。富有的廠主說：‘我的那些飢餓的工人嗎？難道我不是照例從市場上雇用他們的嗎？難道我不是把議定的工錢全都給他們了嗎？我還有什麼對不起他們的呢？’崇拜瑪門，這真是一種可悲的信仰！”

“愛丁堡曾經有一個愛爾蘭的窮寡婦，請求慈善機關接濟一下她和她的三個孩子。但她在所有的機關都碰了壁；她沒有一點力氣和勇氣；後來得了傷寒病，發高燒，最後死去；而這種傳染病蔓延了整條街，又有十七個人因而死去。人道的醫生威·巴·艾利生博士講起這件事的時候問道：難道為了節約就不該接濟這個女人了嗎？她害了傷寒病，結果連累了生活在你們中間的十七個人！這是值得回味的。即將離開人間的愛爾蘭寡婦向她的同胞們說：‘你們看吧！我因為沒有得到接濟而要死去，你們應當接濟我，我是你們的姐妹，我是你們的親骨肉，我們都是一個上帝創造的呀！’而那些人的回答說：‘不，

絕不是，你不是我們的姐妹。’但她真的証明了她和他們的血統关系；她的病害死了他們；他們是她的弟兄，雖然他們否認這一點。人們什麼時候落到這步田地，竟要尋找証據來證明自己是人呢？”

附帶說一下，卡萊爾在這裡犯了和艾利生同樣的錯誤。富人是沒有同情心的，“十七人”的死活與他們毫不相干。“過剩人口”減少了十七人，這豈不是社會的一大幸事嗎？如果不是減少了區區“十七人”，而是減少了幾百萬人，那該多好。——英國的富豪馬爾薩斯信徒就是這樣議論的。

另外還有一種更壞的享樂主義福音，它使政府無所事事，使人不做一點正事，使他們心甘情願地丟掉人的本性，而去一味追求“幸福”，只想吃得好，喝得好；它把丑惡的物質享受提到了至高無上的地位，毀掉了一切精神內容。這會造成什麼後果呢？

“對責備工人‘生產過剩’的政府（譬如我國政府），我們能說些什麼呢？生產過剩，這不就是問題的關鍵嗎？這是你們，你們這些五花八門的生產者，生產得太多了！我們責備你們，你們不該為了遮蓋人的身體竟縫了20多萬件襯衣。你們用天鵝絨、克什米爾呢、蘇格蘭呢、南京呢和毛料縫制的褲子，不太多了嗎？你們不是還生產鞋帽、椅子、湯匙、金表、首飾、銀叉子、五屨櫃、小衣櫃和沙發床嗎？唉，天哪，所有的商場和應有盡有的豪爾與詹姆斯^①也容納不下你們的產品呵；你們生產，生產，什麼都生產，——只要四下看看，就會相信我們的責備是有根據的。幾百萬件的襯衣和賣不掉的褲子就像責備你們的有力證件一樣，挂在那裡。我們責備你們生產過剩；你們的嚴重罪過就是，你們制作的襯衣、褲子、鞋帽等等，多得驚人。結果就造成了滯銷，你們工人就得餓死。”

“大人先生們，你們憑什麼責備這些可憐的工人呢？大人先生們，你們的使命就是要設法防止滯銷；你們應當認真監督，使工資能夠得到合理分配，使

^① 倫敦倉庫業商會。——譯者注

每个工人都能領到工資，不管是錢还是絞架上的絞索；亘古以来，这就是你們的職責。这些可憐的紡紗工人忘了許多事情，而这些事情，根据他們的社会地位所产生的現行不成文法，他們本来是应当記得的；但是有关他們社会地位的**成文法**，他們究竟忘記了什么呢？他們被雇来做襯衣。社会命令他們做襯衣，于是襯衣就做成了。襯衣太多了嗎？在这个瘋狂的、有9亿个赤裸裸的身体的世界上，这有多么离奇！但是大人先生們，社会命令你們进行监督，使这些襯衣能够得到合理分配，但是合理分配到哪里去了呢？200万穿不上襯衣和衣不蔽体的工人呆在穷人巴士底獄里，还有500万住在烏哥利諾的飢餓地窖里；你們不仅不帮助他們，还说提高**我們的**地租！你們趾高气揚地声称：‘你們想要捏造理由进行訴訟嗎？你們想要責备**我們**生产过剩嗎？但我們可以請天地做証，我們什么也沒有生产。在天涯海角，沒有一件襯衣是我們生产的。我們沒有生产的罪过；有罪过的反而是你們这些忘恩負义的家伙。难道我們沒有把堆积如山的東西“消費掉”嗎？难道我們不是以駝鳥般的胃口和神奇的消化力把堆在我們面前的这些成堆的貨物消灭掉了嗎？呵，你們这些忘恩負义的家伙，难道你們不是在我們羽翼的庇护下成長起来的嗎？难道你們那些骯髒的工厂不是建筑在**我們的**土地上嗎？难道我們沒有权利按照我們想像的价格卖給你們粮食嗎？你們想一想，如果我們这些英国土地占有者突然决定絕對禁止种植谷物，你們会怎样呢？’”

貴族的这种思想方式，如果我們不这样大發慈悲，不許种植谷物，你們会怎样？这种野蛮的問題，造成了“荒唐的倒霉的谷物法”；这种谷物法荒謬已極，只有用“能使天上的天使和地上的驢子落泪”的論据，才能駁倒它。谷物法証明，貴族还没有学会不做坏事，安分守己，什么也不做，更不用说它还没有学会做什么好事了；但在卡莱尔看来，这也应当是它的職責，因为

“貴族按其地位來說应当領導和統治英国，習艺所的每个工人都有权首先問他們：为什么我在这里？上天会听到他的質問，如果这个質問無人理会，那末它会使大地傾听自己。大人先生們，工人在控告你們；你們是站在被告人的前列；由于你們所处的地位，你們应当首先回答他們！寄生貴族的命

运——从谷物法等可以看到它的星占——是导致絕望的深淵！的确，我的紅光滿面的獵狐的弟兄們，透过你們的鮮嫩而丰潤的面孔，透过你們这些通过谷物法的多数，透过調节制、保护关税、賄选和轟动的凱旋，透过这一切，敏銳的眼睛將會看到一幅非笔墨所能形容的可怕的墮落景象，將會看到‘弥尼，弥尼①……’的字迹。我的天呵，难道悠閑的法国貴族，在半个世紀以前，不也正是这样叫喊：我們活不下去了，我們不能像过去那样按照我們这个等級应有的身分来打扮和炫耀自己了，我們收的地租不够开銷了，我們需要更多的地租，我們需要免稅，我們需要谷物法来提高我們的地租。这是1789年的事，但过了四年以后，你們是否听到过米欧頓的一家制革厂里的穷人用人皮做襪褲穿呢？但願仁慈的老天爷能够防止这种現象！但願我們变得聪明些，不致成为这样不幸的人！”

实業貴族也陷入了寄生貴族的罗網；他們終于和“瑪門主义”一起陷入了窘境。

“显然，大陆上的人把我們的机器运走，給自己紡紗織布，把我們从一个个的市場排挤出去。这个消息是令人痛心的，但还不是最令人痛心的。最令人痛心的，据我所知，是我們民族的存亡要取决于我們棉織品每一埃勒②的价格能不能比其他所有国家便宜一个銅板的問題。对一个偉大民族來說，这个立足点也未免太不可靠了！就連这个立足点，不管怎样廢除谷物法，我看我們也未必能保持多久。沒有一个蒸蒸日上的偉大民族，能用一个大脚趾头站在这种金字塔的塔尖上。总之，这种瑪門福音，和它的失業、供求、竞争和貿易自由的地獄，以及‘laissez faire¹⁸⁸，别的都去見鬼’这个座右銘一起，慢慢开始成为世界上曾經宣揚过的福音中間最可憐的福音。即使明天廢除谷物法，也不会有什么补益；廢除谷物法只能給經營各种企業提供广闊的余地。廢除谷物法，实行自由貿易，这样一来，目前的工業不景气就一定会消失。投机、获利和繁荣的时期就会再次出現，套在我們脖子上的飢餓枷鎖就会松弛，我們就会再次得到喘息的机会、甦醒和悔悟的时间，我們就会再次得到十分寶貴的时间，像我們为自己的生存而斗争那样，来为改革我們的不良

① 見旧約全書但以理書第5章第25节。——譯者注

② 埃勒(El)是英国以前的一种長度單位，等于1 1/4碼。——譯者注

制度而斗争，来教育人民，減輕他們的負擔，改善他們的生活方式，給他們一些精神食糧、真正的領導和政府，——这个時間是無价之宝！但是按‘竞争万岁，别的都去見鬼’这种老办法办事，我們新的繁荣时期就会是而且最終只能是一种發作，或許是我們最后一次發作。实际上，既然二十年中間我国工業增長一倍，我国人口也会增加一倍；我們又回到原来的老地方，不同的只是我們的人口將增加一倍，我們將变得即使不是十倍地、至少也是双倍地难以制服。咳，我們在这几百年的游历当中，竟到了什么地方；在这些地方，人們好像复活的僵尸一样，踱来踱去，兩眼黯然無光，凝視不动，沒有灵魂，像海狸一样，只有本能的劳动能力和消化食物的胃！看到紡織工人和煤礦工人以及契安多斯的农业短工在这期間所遭到的絕望的飢餓是令人痛心的；但对有头脑的人來說，看到这种情景远不如看到那种殘忍的昧良心的生意經、那种到处——議会的會議、辯論俱乐部、社論、教堂的講壇和演說家的講台——被宣布为最新的福音和誠实的英国生活方式的处世哲学更加令人痛心！”

“我敢說，自从社会产生以来，千百万無声無息、劳累不堪的人的命运从来没有像現在这样难于忍受。使人不幸的倒不是死，也不是餓死；我們都不免要死，我們都要在痛苦的火車^①上結束自己的人生旅程；但对上帝創造的一切人來說，不能忍受而且永远不能忍受的是：过着貧困的生活，但又不知因为什么；工作累得要死，但又一無所得；怀着受尽折磨的心情过日子，却仍然無倚無靠，孤苦伶仃，脖子上套着冷酷的万能的 *laissez faire*（听之任之）的絞索，被幽禁在僻靜的、無生气的、漫無边际的不公道世界里，就好像幽禁在法拉里斯牛^②的該死的肚子里一样，慢慢地結束自己的一生。那末法国革命、‘偉大的一周’、英国宪章运动还值得我們大驚小怪嗎？只要好好想一想，就知道这个时机确实是很难得的。”

假如在这样难得的时机，貴族沒有能力管理社会事务，那就应当把他們赶走。于是就出現了民主主义。

“凡是不願無視人类关系任何一个方面的人都会看到，目前民主主义得

① 見旧約全書列王紀下第2章第11节。——譯者注

② 公元前6世紀中叶，西西里島的阿格里壬托的暴君法拉里斯曾制一鉄牛，將死罪犯置于牛腹中，然后用火將鉄牛燒紅，使罪犯惨叫而死。——譯者注

到了多么广泛的传播，它以多么可怕的日益增长的速度在进展着。从拿破仑战争的炮声到圣玛丽·阿克斯的每个协会的公开会议的空谈，都是民主主义的证明。”

但是，民主主义究竟是怎么回事呢？

“无非就是缺乏能够管理你们的人，容忍这种不可避免的现象，妄想没有这样的人也能应付过去。谁都没有压迫你，你是自由的独立自主的选民；但是难道你不受不通事理的啤酒杯子的控制吗？没有一个巫当的后代能够命令你的行止，但是这个没有头脑的杯子、这种麻醉性的液体(heavy wet)却能命令你，而且事实上也在命令你！你不是萨克森人兹特里克的奴隶，而是你本身的兽欲的奴隶，你还谈什么自由呢？你是十足的傻瓜！……你以为，人的自由就表现在选举的时候投上一票，并且说：你们看，国民清谈馆的演说家现在也有两万分之一是我的了，所有的神现在还不对我表示好感吗？——这种想法是世界上最可笑的。况且以你们相互孤立、除了现款和账本就毫无共同点为代价的自由，对千百万劳动者来说，归根到底就是饿死的自由，对成千上万游手好闲的懒汉来说就是堕落的自由。弟兄们，立宪政府成立了好几百年，但什么是自由，什么是奴役，我们还是莫名其妙。民主主义还是沿着自己的道路一往直前地前进，千百万劳动者由于渴望满足生活需要和本能地热情地需要领导，一定会抛开冒牌的领导，在一刹那间，会相信没有领导者也成，但只是一刹那间而已。你们可以推翻你们冒牌长官的压迫；我也不怪你们，我只是可怜你们，提醒你们：即使这样做，像取得你们的真正长官的领导这样的大问题还是不能得到解决。”

“目前这样的领导当然很不体面”。不久以前，在议会贿选问题调查委员会的会议上，一些最清醒最实际的人物显然抱着这样一种看法：贿选是不可避免的，我们无论如何应该争取做到没有公正的选举也过得去……议会都宣称自己一直是贿选产生的，这样的议会还会制定出什么样的法律来呢？贿赂不仅意味着舞弊，而且意味着不公正、无耻的欺骗、对谎言的麻木不仁和恣意。在唐宁街开办一个选举事务所，为每个城市规定一种特殊税率，岂不是更光彩一些！譬如多少居民，纳多少财产税，有多少不动产，交多少现款，才选两名或一名议员；伊普斯维奇要交几千英镑，诺定昂要交多少英镑；这样一来，至少你们不干那种不体面的、无耻的、骗人的勾当，也可以正大光明地收

买到你們的走狗…… 我們的議會声称它一直是賄选产生的。这样的議會会变成什么样子呢？哪里不是彼土利①和別西卜②統治世界，在那里，这样的議會就准备实行新改革法案。我們宁願尝受一下宪章主义或其他任何一种制度，也不願满足于这样一种情况！…… 一开始就說謊的議會一定会自行消灭…… 在白天或黑夜的任何一小时，都可能出現一个宪章派或武装起来的克倫威尔，向这样的議會宣告：‘你們不是議會。为了上帝，滾你們的蛋吧！’”

这就是卡萊尔描写的英国状况。寄生的土地貴族“安分守己都沒有学会，至少还没有学会不做坏事”；实業貴族沉溺于崇拜瑪門，他們与其說是一群劳动的領導者和“工業司令官”，不如說只是一伙工業强盜和工業海盜；議會是賄选产生的；單純直觀和無所作为的处世哲学，*laissez faire*〔听之任之〕的政策；宗教被破坏并日益瓦解，一切人类利益彻底崩潰，对真理和人类普遍失望，因此，人們普遍分为孤立的、“彼此完全隔离的个体”，一切生活关系一团混乱、糾纏不清，一切人反对一切人的战争，普遍的精神沮丧，缺乏“灵魂”即缺乏真正的人的意識；人数众多的工人階級忍受着难以忍受的压迫和貧困，异常不滿和痛恨旧的社会制度，因此，威風凜凜的民主主义不可阻擋地向前推进；到处是紊乱不堪，沒有秩序，無政府状态，旧的社会联系瓦解，到处是精神空虛，沒有思想和实力衰退，——英国的状况就是这样。如果撇开与卡萊尔的独特观点联系着的一些說法不談，我們完全可以同意他的叙述。他——整个“有身分的”階級中唯一的一个，至少沒有閉眼不看事实，他至少正确地理解了当前的現狀，这对一个“有教养的”英国人來說，的确是一件很了不起的事情。

① 見旧約全書創世記第 24 章第 15 节。——譯者注

② 見新約全書馬太福音第 10 章第 25 节。——譯者注

將来的情形会怎样呢？当然不会像現在这样，也不可能像現在这样。我們已經看到，卡萊尔本人也承認他沒有一种“莫里遜氏丸”^①，沒有一种万应灵藥可以医治社会弊病。他說的很对。任何一种社会哲学，只要它还把某几个論点奉为最后結論，还在开莫里遜氏丸的藥方，它就远不是完备的；我們最需要的不是干巴巴的几条結論，而是研究。結論要是沒有使它得以成为結論的發展，就毫不足取，这一点我們从黑格尔那时就已經知道了；結論如果变成一种故步自封的东西，不再成为繼續發展的前提，它就毫無用处。但結論在一定时期应当有一定的形式，在自己的發展过程中应当摆脱模棱兩可的不确定性，应当形成明确的思想，这样一来，这些結論就一定会采取“莫里遜氏丸”的形式，至少在像英国人那样純經驗的民族手里会是这样。虽然卡萊尔接受了許多德国人的东西，極不重視粗糙的經驗，但假如他对將来的認識不是那样不肯定不明确，他的手里也很可能有几粒这样的藥丸。

現在，卡萊尔認為，只要人們还在坚持無神論，还未重新得到自己的“灵魂”，那末一切都是無益的、無結果的。这并不是說，应当恢复旧天主教的全部積極性和生命力，或者仅仅保留目前的宗教，——他很清楚，仪式、教規、祈禱和西奈山的雷鳴都不会有所补益；西奈山的任何雷鳴都不会使真理更加真实，使理智的人感到恐怖，恐怖的宗教早被遺弃。但是他說宗教本身必須予以恢复，因为我們亲眼看到，查理二世“光荣”复位以来的“兩個世紀的無神論政府”把我們搞到了什么地步，我們漸漸也会相信，这种無神論已經开始衰退和失效。不过我們知道，卡萊尔所說的無神論与其說是

^① 見恩格斯“英国工人階級狀況”人民出版社版第146頁。——譯者注

不相信神本身，不如說是不相信宇宙的內在本質及其無限性，不相信理性，对精神和真理失望；他不是反对不相信聖經的啓示，而是反对“不相信世界史的聖經这样一种最可怕的不相信”，因为这种聖經据說是万古長存的聖書，凡是沒有失掉灵魂和視力的人都能从中看到神的旨意。譏諷它就是天大的不相信，你們因此受到的懲罰就不是用柴堆燒你們，而是最坚决地命令你們保持緘默，直到你們說出一些好話为止。是呵，仅仅为了高談这种荒誕言論，是不是值得大吵大嚷、打破安乐的沉默呢？既然过去本身沒有神的理智，只有鬼的胡作非为，它已經一去不复返，你們就別再談它了；我們这些在絞架上失掉父亲的人，不該老是嘀咕絞索！“但現代的英国是不会相信历史的”。眼睛从我們周圍的物体中間能够看到的，只是它的天赋的本性使它能够看到的東西。無神的世紀似乎無法理解有神的时代。这种世紀从过去(中世紀)只能看到無謂的糾紛和野蛮暴力的普遍統治，却看不到强权和公理終究是結合着的；它只看到愚昧和野蛮，这种愚昧和野蛮与其說是人类世界所特有的，不如說是瘋人院所特有的。由此自然会得出这样的結論：这些特色在現在仍然繼續占統治的地位。千百万人被监禁在穷人巴士底獄；爱尔兰寡妇要用伤寒病的高燒来証明自己是人；情况始終这样，或者还更坏；你們还有什么說的呢？历史除了巧妙的欺騙所显示的內在不信而外，还能是什么呢？过去沒有神，除了机械暴力和偶像即混乱兽性的体现者之外，什么都沒有。既然可憐的“历史編纂学家—哲学家”認为他所处的世紀被神遺弃，那他怎么能“理解过去的神”呢？

但是，現世紀并未被神遺弃，因为

“近年来，在我們满目凄凉、四分五裂的欧洲，不也常常听到一些宗教捍

衛者，在宣揚一種人人信服的新的同時又是最老的宗教嗎？我認識一些人，他們既不認為自己是預言家，也不這樣自命。但是這些人的身上確實再次發出了自然界的永恆心臟的宏亮聲音，這是永遠應當受到有靈魂的人的崇拜的靈魂。法國革命是一種現象；作為它的補充和精神體現的詩人歌德和德國文學，我看也是一種現象。讓舊的世俗世界或務實世界化為灰燼吧，難道這不就是產生新的更高尚更廣闊的務實世界的新的精神世界的曙光嗎？充滿古代自我犧牲精神，古代真理和古代英雄氣魄的生活又可能重新出現，成為現代人真正可以看到的東西；這是其他任何一種現象在完全靜止的狀態中都不能與之相比的現象！在這裡我們再次透過一片行話和所謂文學的燥音，听到了新的天上的贊美詩的回音。”

歌德是“未來的宗教”的預言家，這種宗教崇拜的是勞動。

“因為勞動帶着一種永恆高尚、甚至神明的標志。一個人儘管非常消沉，忘了自己的崇高使命，但如果他能認真嚴肅地勞動，他還是有一縷希望；只有什麼不做才是絕路一條。儘管勞動崇拜瑪門，受到鄙視，但它還是人和自然界之間的紐帶；堅決想要完成已經開始的工作，這個願望本身就使人越來越接近真理、接近自然界的規律和命令…… 勞動具有不可估量的意義；人通過勞動而進化。一潭臭水干涸了，在這裡出現了美麗的田野和繁華的城市，首先是人本身不再是臭水和為害非淺的不毛之地。請看，人獻身於勞動（即使是最下賤的勞動）以後，他的靈魂就發出了多麼和諧的音律！懷疑，希望，悲傷，騷亂，厭惡，甚至絕望，這一切就像一群地獄里的惡狗一樣，包圍了可憐的工人和其他一切人的靈魂；但他勇敢地從事自己的工作，於是這群惡狗也就只好狂吠着退到遠遠的地獄里去。人現在已經成了人；勞動的神聖火焰對他來說就像一把火一樣，用明亮的神聖的火焰把一切髒物，甚至最有毒的空氣，都燒掉…… 誰能找到稱心的工作，誰就幸福；他不需要別的幸福。他有了工作，有了生活的目的；他找到了這個目的，並為它所吸引，於是他的生活就會沿着從人類貧困的死水灘開掘出來的運河，自由奔流。這條運河從蘆葦叢的最深處把死水引出來，把發臭的水灘變成肥沃的綠原。勞動就是生活；實際上，你除了在勞動中取得的知識而外，也沒有別的知識；其餘一切在我們還沒有實際體驗和肯定以前，都是假想，都是經院哲學的爭論對象，都是想入非非，卷入沒有止境的邏輯漩渦。無論什麼樣的懷疑，只有通過活動才能獲得

解決…… 古代僧侶有句絕妙的格言：laborare est orare，即勞動就是崇拜。比任何傳道時所講的福音都要古老的福音，就是沒有說出來的、在傳道時沒有講述但又是永恆的不可泯滅的福音：勞動吧，在勞動中去尋求慰借。唉，人啊，難道你的心靈深處沒有一種活動的精神、勞動的力量嗎？這種力量就像一堆沒有燒旺的火，要是你不把它燒旺，不使它燃遍你周圍的活動，它就不會使你得到片刻安寧。一切混亂的、荒蕪的，你都應該加以整頓，使其有秩序，便於處置，受你支配，使之開花結果。什麼地方沒有秩序，那裡就有你的宿敵；你應當馬上向它進攻，征服它，把它從混亂中拉出來，使它受你支配，受理智和神明的支配！但我建議：你首先應該向無知、愚昧和野蠻進攻；不管在哪裡發現它們，只要它們活着，你就要打垮它們，不辭辛勞地巧妙地打垮它們，只要你还活着，你就不要鬆勁，打垮它們，為了上帝，打垮它們！趁着白天趕快行動，天一黑就無法活動了。任何一種真正的勞動都是神聖的；你臉上的汗珠，腦汁和心臟的汗珠就是勞動；刻卜勒的演算、牛頓的思考和一切科學，所有過去流傳過的英雄詩歌、所有英雄事迹、一切殉教的舉動，以至於被一切人稱為神聖的‘血汗的掙扎’^①，都包括在這裏面。假如這還不是崇拜，那就讓一切崇拜見鬼去吧！你还抱怨自己的生活充滿痛苦的勞動，那你是一個人呢？不要抱怨，即使上天嚴厲地懲罰你，你也不能說它不好；它是一個高尚的母親，斯巴達母親，她把盾牌交給自己的兒子說：要末帶着盾牌凱旋歸來，要末死在盾牌上！不要抱怨，斯巴達人也沒有抱怨…… 世界上只有一種怪物，那就是懶漢。他們的宗教歸結起來不外就是：大自然是幻影，神是謊話，人和人的生活也是謊話。”

但是，勞動也卷入了一團混亂的殘暴的漩渦；高尚的、文明的、發展的原則成了混雜、慌亂和黑暗的犧牲品。這就要求我們來看一下真正的主要問題——勞動的遠景問題。

“我們大陸上的朋友們很久以前就糊里糊塗地探討過的、並稱之為‘勞動組織化’的那種勞動，算是什麼勞動！應當制止不學無術的輕浮的人來做這件事，把它交給干練的、明智的、有辦法的人去做；如果歐洲，至少是英國，還

^① 見新約全書路加福音第 22 章第 44 節。——譯者注

想要人長久居住下去的話，就該馬上着手進行并貫徹到底。只要瞧瞧我們高貴的公爵——谷物法的創造者，或者瞧瞧我們‘每年起碼能收入4500英鎊左右’的寺院公爵和牧師，我們的希望就涼了半截。但要鼓起勇氣來！在英國，高尚的人還是可以找到的。不屈不撓的廠主助爵，你也不能給予一綫希望嗎？到目前為止，你一直是個海盜；但在那威嚴的額紋里，在那百折不撓的、能夠征服棉花的心灵里，難道沒有隱藏崇高十倍的別的勝利的可能性嗎？”——“回頭看看吧！你們的百萬大軍卷入了騷動和叛亂，他們孤立無援，處於喪身戰火的前夕，瘋狂的前夕！他們再不想為了一天賺六個辨士，按供求的原則替你們進軍了；他們不想這樣做，而且也有權利不這樣做。他們幾乎處於瘋狂的邊緣；清醒一點吧！這些人不會再像受騙和騷亂的平民那樣進軍了，他們要在真正的首領的率領下，邁着整齊的步伐前進。一切人類利益，一切社會事業在其一定的發展階段上，都需要組織化，而現在，作為一切人類利益中間最大利益的勞動也需要組織化。”

為了實現組織化，用真正的領導和真正的政府來代替冒牌的領導，卡萊爾要求建立“真正的貴族”，確立“英雄崇拜”；他提出的第二項重大任務，是要求物色這種 ἀριστοι，即最卓越的人物，因為在這些人的領導下，就可以“把必然的民主主義和必要的主權結合起來”。

上面的幾段話非常明顯地反映了卡萊爾的觀點。他的整個思想方式實質上是泛神論的，而且是德國泛神論的思想方式。英國人和泛神論是無緣的，他們只承認懷疑論；英國整個哲學思想的成果就是不相信理性的力量，否認理性能夠解決人們終于陷入的矛盾；因此，一方面在恢復信仰，另一方面又信奉純粹實踐，對形而上學等毫無興趣。所以卡萊爾及其來源於德國文學的泛神論也是英國的“現象”，而且是那些注重實踐和主張懷疑論的英國人根本不能理解的現象。英國人驚奇地望着他，說他是“德國神秘主義”，說他的英文很蹩腳；另一些人則斷言，里面總還有些玩意兒；他的英

文固然不太通俗，但是总还优美；卡萊尔是个預言家等等，但是誰也不知道应当怎样运用这一切。

对于我們这些了解卡萊尔观点的前提的德国人來說，問題是一清二楚的。一方面是托利党浪漫派的殘余和从歌德那里剽窃来的人道主义观点，另一方面是怀疑論、經驗論的英国；根据这些因素就足以看出卡萊尔的整个世界观。卡萊尔和所有泛神論者一样，还没有摆脱矛盾，而且他的二元論越来越深，因为他虽然了解德国文学，但他不了解德国文学的必然补充——德国哲学，因此他的全部观点都是直接的、直观的，其中謝林的成分要重于黑格尔的成分。卡萊尔和謝林（早期的謝林，不是“啓示”时期的謝林）有很多共同点；在“英雄崇拜”或“天才崇拜”方面，他和施特劳斯是一致的；后者的观点也是泛神論的。

德国最近对泛神論的批判非常彻底，簡直没有什么可以补充的了。費尔巴哈在“軼文集”中發表的提綱¹⁸⁹和布·鮑威尔的作品，对这个問題談得極为詳尽。因此我們只打算从卡萊尔的观点做出几点結論，証明他的观点只是剛剛接触到本杂志的观点。

卡萊尔控訴时代的空虛和庸碌無为，控訴整个社会制度内部的腐敗。这种控訴是正当的，但光控訴也無济于事；要消除弊端，就要找出产生弊端的原因；要是卡萊尔这样做，他就会發現，这种腐敗和空虛，这种“無灵魂”，这种非宗教和“無神論”都是由宗教本身产生的。宗教按其本質來說就是剝夺人和大自然的全部内容，把它轉給彼岸之神的幻影，然后彼岸之神大發慈悲，把一部分恩典还給人和大自然。只要对彼岸幻影的信仰还很强烈很狂热，人就只能用这种迂迴的办法取得一些内容。中世紀的强烈信仰無疑地賦予这整个时代以巨大的力量，虽然这种力量处于不自覺的萌芽

状态,但并不是来自外面,而是来自人的本性。信仰逐渐削弱了,宗教随着文化的日益发展而破产了,但人还是不了解,他在崇拜自己的本质,把自己的本质神化,变成一种别的本质。人处于这种不自觉而又没有信仰的状态,精神上会感到空虚,他对真理、理性和大自然必然感到失望,而且这种空虚,对宇宙的永恒事实的不相信,会一直存在下去,只要人还不了解,他当做神来崇拜的本质就是他自己的,但直到现在他还不认识的本质,只要……我何必照抄费尔巴哈的话呢?

空虚早已存在,因为宗教就是人的自我空虚的行为;现在,当掩盖这种空虚的绛红色衣服褪色的时候,当遮蔽它的云雾消散的时候,你才大吃一惊,这种空虚现在是怎么暴露出来的呢?

其次,卡莱尔谴责当代的伪善和谎话,这是从上面一点直接引伸出来的。空虚和软弱当然要加以适当的掩饰,要用各种装饰品、华丽的礼服和箍骨^①给它们打扮一个强壮的外表!我们也反对现代基督教世界秩序的伪善;我们唯一迫切的任务归根到底就是同它进行斗争,使我们和世界摆脱这种伪善;但由于我们是随着哲学的发展来认识这种伪善,是在科学的基础上来进行斗争的,因此这种伪善的本质对我们来说,就不像卡莱尔设想的那样不可捉摸,不可理解。我们把这种伪善也归咎于宗教,因为宗教的第一句话就是谎话;宗教一开头向我们说明某种人的事物的时候,不就把这种事物说成某种超人的、神的事物吗?但我们知道,所有这些谎话和不道德现象都来源于宗教,宗教伪善、神学又是其他一切谎话和伪善的蓝本,所以我们就有理由像费尔巴哈和布·鲍威尔破例做的

^① 十六七世纪女裙上用的一种支撑物。——译者注

那样，把当代一切謊話和伪善都叫做神学。如果卡萊尔願意了解毒化我們一切关系的不道德現象产生的根源，那就請他讀一下費尔巴哈和布·鮑威尔的著作吧。

据說应当創立一种新的宗教，即泛神論的英雄崇拜、劳动崇拜，至少也要等待將來产生这样一种宗教。但这是根本不可能的；宗教产生的可能性一点也沒有；繼基督教，繼绝对宗教即抽象宗教之后，繼“名副其实的宗教”之后，不可能再出現任何其他形式的宗教。卡萊尔本人也承認，天主教、新教或其他任何一种基督教都不免要归于消灭；如果他了解基督教的本质，他就会知道，繼基督教之后，不可能产生别的任何宗教。泛神論也不可能产生！泛神論本身就是基督教的产物，它与自己的前提是分不开的，至少現代斯賓諾莎、謝林、黑格尔以及卡萊尔的泛神論是这样。費尔巴哈也証明了这一点，因此我沒有必要再来加以証明。

前面已經說过，我們也非常重視反对当代不稳定性、內在空虚、精神萎靡和不真誠的斗争；我們也和卡萊尔一样，同这一切进行着殊死的斗争，但我們取得胜利的可能性比他要大得多，因为我們知道我們要求什么。我們要推翻卡萊尔描述的那种無神論，我們要把宗教夺去的内容——人的内容，不是什么神的内容——归还給人，所謂归还就是喚起他的自覺。我們消除一切自命为超自然和超人的事物，从而消除虛伪，因为人和大自然的事物妄想成为超人和超自然的野心就是一切虛伪和謊話的根源。正因为如此，我們才永远向宗教和宗教观念宣战，毫不顧及別人会給我們扣上什么無神論或者别的帽子。同时，假如卡萊尔对無神論下的泛神論定义是正确的，那末真正的無神論者就不是我們，而是反对我們的基督徒。我們根本沒有想到要进攻“宇宙的永恒內在事实”；相

反地，只有我們才認真地論証了這些事實，證明它們是永恆的，使其不受自相矛盾的上帝的萬能任性的危害。我們根本沒有想到要宣布“世界、人和人的生活是謊話”；而是反對我們的基督徒搞這種不道德的勾當，使世界和人依附於某種神的恩典，其實神不過是由於人在自己不發達的意識的混亂材料中的反映而創造出來的。我們根本沒有想到要懷疑或輕視“歷史的啓示”；歷史就是我們的一切，我們比任何一個哲學學派，甚至比黑格爾，都更重視歷史；在黑格爾看來，歷史不過是檢驗他的邏輯結構的工具。

輕視歷史，無視人類的發展，這完全是对方的罪過，仍然又是基督徒的罪過；他們編造了一部奇特的“天國史”，否認真實的歷史具有任何內在意義，只承認彼岸的抽象的而且是杜撰出來的歷史具有這種意義。他們硬說人類是基督創造的，說歷史有一個虛幻的最終目的，而且這個目的已經由基督所實現；他們割斷了歷史，因此為了自圓其說，他們聲言後來的 18 個世紀完全是胡說八道。我們要求把歷史的內容還給歷史，但我們認為歷史不是“神”的啓示，而是人的啓示，並且只能是人的啓示。為了認識人類本質的偉大，了解人類在歷史上的發展，了解人類一往直前的進步，了解人類對個人的非理性的一貫有把握的勝利，了解人類戰勝一切似乎超人的事物，了解人類同大自然進行的殘酷而又順利的鬥爭，直到具備自由的人的自覺，明確認識到人和大自然的統一，自由地獨立地創造建立在純人類道德生活關係基礎上的新世界，為了了解這一切，我們沒有必要首先求助於什麼“神”的抽象概念，把一切美好的、偉大的、崇高的、真正的人的事物歸在它的名下。為了了解這一切的偉大，我們沒有必要採取這種迂迴的辦法，為了相信人的事物的重要和偉大，沒有必要給真正的人的事物打上“神的”烙

印。相反地，任何一种事物，越是“神的”即非人的，我們就越不能称贊它。只是由于一切宗教的内容是以人为本源，所以这些宗教在某一点上还有某些理由受到人的尊重；只有意識到，即使是最荒謬的迷信，其根基也是反映了人类本質的永恒本性，尽管反映得很不完备，有些歪曲；只有意識到这一点，才能使宗教的历史，特别是中世紀宗教的历史，不致被全盤否定，永远忘記；不然的話，这种“有神的”历史自然要落到这样的下場。历史的“有神性”越大，它的非人性和牲畜性也就越大；不管怎么說，“有神的”中世紀确实使人徹底兽化，产生农奴制和 *jus primae noctis* [初夜权] 等。卡萊尔大为不滿的現代的無神性恰好是現代的有神性。由此也可以明白，为什么我在前面把人叫做斯芬克斯謎語的猜謎者。历来总是提出这样的問題：神是什么？德国哲学这样回答問題：神就是人。人只須要了解自己本身，使自己成为衡量一切生活关系的尺度，按照自己的本質去估价这些关系，真正依照人的方式，根据自己本性的需要，来安排世界，这样的話，他就会猜中現代的謎了。不应当到虛幻的彼岸，到時間空間以外，到似乎置身于世界的深处或与世界对立的什么“神”那里去找真理，而应当到近在咫尺的人的胸膛里去找真理。人所固有的本質比臆想出来的各种各样的“神”的本質，要偉大得多，高尚得多，因为“神”只是人本身的相当模糊和歪曲了的反映。因此，卡萊尔重复的本杰明·約翰遜的講法，說人丧失了自己的灵魂，現在才發覺它不存在，就应当改成这样：人在宗教中丧失了自己的本質，失去了自己的人性，現在由于历史的进步，宗教动搖了，于是他才發覺自己的空虛和不稳定。但是他只有徹底克服一切宗教觀念，坚决地誠心地回到自己本身，而不是回到“神”那里去，才能重新获得自己的人性、自己的本質。

这些在“预言家”歌德的著作中也可以找到，凡是睁着眼睛的人都可以在他的作品中找到这些。歌德很不喜欢跟“神”打交道；他很不愿意听“神”这个字眼，他只喜欢人的事物，而这种人性，使艺术摆脱宗教桎梏的这种解放，正是他的伟大之处。在这方面，无论是古人，还是莎士比亚，都不能和他相比。但只有熟悉德国民族发展的另一方面——哲学的人，才能理解这种完美的人性、这种克服宗教二元论的全部历史意义。歌德只是直接地——在某种意义上当然是“预言式地”——陈述的事物，在德国现代哲学中都得到了发展和论证。卡莱尔的论断中间也有一些前提，这些前提只要得到充分发挥，也可以达到上述观点。泛神论本身只是自由的、人的世界观的前阶。卡莱尔描写为真正“启示”的历史，它所包含的只是人的事物；历史的内容只能用强制的办法从人的手里夺取过来，成为什么“神”的内容。卡莱尔当做“崇拜”的劳动和自由活动也完全是人的活动；劳动也只有用强制的办法才能同神联系起来。为什么总是把至多只能反映不确定性的无限性同时把二元论的假象也保持下来的字眼，把表示大自然和人类微不足道的字眼提到第一位呢？

这就是我们关于卡莱尔观点的内部方面即宗教方面的结论。我们对他的观点的外部方面即政治社会方面的评价也和这些结论有直接的联系；卡莱尔的宗教信仰还很浓厚，因此他还是不自由的；泛神论还是认为，有一种比人本身更高超的东西。因此卡莱尔就竭力建立“真正的贵族”即“英雄”，似乎英雄碰到好时候会比人高出一头。如果卡莱尔所了解的人是真正的人，具有无限性的人，他就不会再把人分成两类——山羊和绵羊，统治者和被统治者，贵族和平民，老爷和百姓；他就会发现天才的真正社会使命并不是用

暴力去統治別人，而是去喚醒別人，帶動別人。天才应当說服群眾，使群眾相信自己思想的正確，這樣就不必擔心自己的思想是否能夠實現，因為思想被掌握以後就會自然而然地實現。人類實行民主主義當然不是為了最後再回到自己的起點上去。順便提一句，卡萊爾關於民主主義所談的，除了剛才指出的卡萊爾對現代民主主義的目的和任務談得不明確而外，幾乎沒有什麼可指摘的。當然民主主義是個過渡階段，但不是向新的改良的貴族制過渡，而是向真正的人類自由過渡的階段；同樣，當代的非宗教性最終將使時代完全擺脫一切宗教的、超人的、超自然的事物，而不是恢復這一切。

卡萊爾不滿意“競爭”、“供求”、“崇拜瑪門”等，也並不願意承認土地私有制完全合理。那為什麼他不從這些前提直截了當地做出結論，一概否定私有制呢？既然“競爭”、“供求”、“崇拜瑪門”的根源——私有制還存在，那他打算怎樣消滅這一切呢？“勞動組織化”也無濟於事；沒有一定程度上的利益的一致，它也無法實現。為什麼不堅持到底，宣布利益的一致是人類唯一應有的情況，來消除一切困難、一切不肯定和不明確呢？

卡萊爾在他的全部狂想曲中，對社會主義者卻只字未提。只要他還停留在目前的觀點上，——雖然這種觀點遠遠超出了有教養的英國群眾的水平，但還是抽象的理論性的觀點，——他就永遠不會特別接近社會主義者的要求。英國的社會主義者是純實踐家，因此，他們提出了建立國內移民區¹⁹⁰等類似莫里遜氏丸的辦法；他們的哲學是純英國的懷疑論哲學，就是說，他們不相信理論，而在實踐中遵循唯物主義，他們的整個社會綱領就以唯物主義為基礎。這一切卡萊爾是不感興趣的；他和這些社會主義者一樣，也

是片面的。社会主义者和卡萊尔都只是在矛盾的範圍內——社会主义者在實踐的範圍內，卡萊尔在理論的範圍內——克服了矛盾，但就在这範圍內，卡萊尔也只是直接地克服了矛盾，而社会主义者則判決了实际矛盾，通过思維摆脱了这种矛盾。社会主义者正是在他們只應該是人的地方还是英国人；大陆上的哲学学說，他們只了解唯物主义，連德国哲学都不了解；这也正是他們的缺点；为了有助于消除国家差別，他們正在努力克服这个缺点。我們根本沒有必要强迫他們馬上接受德国哲学，他們会自己認識它，目前德国哲学还不会对他們有多大好处。总之，尽管社会主义者現在还很薄弱，但他們是英国唯一有前途的党。民主主义、宪章运动很快就会占优势，那时英国工人群众就只有在餓死和社会主义二者之間进行选择。

对卡萊尔和他的思想方式來說，不熟悉德国哲学并不是完全無所謂的。他本人是德国理論的信徒，但由于他的国籍关系，他还是傾向于經驗；他陷入了矛盾的深淵，他只有發展德国的理論观点，給它做出最新的邏輯結論，把它和經驗完全結合起来，才能解决这个矛盾。他只要前进一步，就能克服他所陷入的矛盾，但德国的全部經驗証明，这是很难走的一步。希望他能走完这一步。卡萊尔虽然已經不是年輕人了，但看来他还是可以走完这一步的，因为他最近的著作所表明的进步証明，他还在繼續前进¹⁹¹。

因此，把卡萊尔這本書譯成德文，比把每日每时运到德国的大批英国小說譯成德文的价值要大得多；我建議把它翻譯出来。可是我們手工業式的翻譯家可不要动它！卡萊尔這本書是用独特的英文写的，所以，英文造詣不深和不懂英国習慣語的譯者可能会弄出很多十分可笑的錯誤来。

写完这篇比較一般性的引言以后，我还打算在本杂志的最近几期比較詳細地談一談英国的狀況，其中主要是工人階級的狀況。英国狀況对历史和其他所有国家都有很大的意义，因为在社会关系方面，英国無疑地远远超过了其他所有的国家。

弗·恩格斯写于1844年1月

載于1844年“德法年鑒”

署名：弗·恩格斯

按杂志原文刊印

原文是德文

英国状况

十八世紀

初看起来，革命的世紀并没有使英国發生多大变化便过去了。在大陆上，整个旧世界被摧毁了，历时二十五年的战争把空气澄清了；而英国的一切却依然風平浪靜，無論是國家还是教會，都沒有受到任何威胁。但是英国自上一世紀中叶以来所發生的变革，却比其他任何國家所發生的变革都具有更重大的意义；这种变革愈是無声無息地进行，它的影响也就愈大；因此，在實踐上它一定会比法国的政治革命或德国的哲学革命更快地达到目的。英国發生的革命是社会革命，因此比任何其他一种革命都更广泛，更深刻。人类知識和人类生活关系中的任何領域，哪怕是最生僻的領域，無不对社会革命有所影响，同时也無不在这一革命的影响下發生某些变化。只有社会革命才是真正的革命，政治的和哲学的革命也必然以社会革命为依归；这场社会革命在英国已經进行了七八十年，目前正在迅速地向着决定关头迈进。

18世紀是人类从基督教把它投入的那种分裂涣散的状态中重新聚合起来的世紀；这是人类在走上自我認識和自我解放道路之前所走的一步，可是正因为它是这样的一步，所以它仍然是片面的，它还不能摆脱矛盾。18世紀綜合了过去历史上一直是零散地、

偶然地出現的成果，并且揭示了它們的必然性和它們的内部联系。無数杂乱的認識資料得到清理，它們有了头緒，有了分类，彼此間有了因果联系；知識变成了科学，各門科学都接近于完成，即一方面和哲学，另一方面和实践結合了起来。18世紀以前根本沒有科学；对自然的認識只是在18世紀(某些部門或者早几年)才取得了科学的形式。牛頓由于發明了万有引力定律而創立了科学的天文学，由于进行了光的分解而創立了科学的光学，由于創立了二項式定理和無限理論而創立了科学的数学，由于認識了力的本性而創立了科学的力学。物理学也正是在18世紀获得了科学性質；化学剛剛由布莱克、拉瓦錫和普里斯特列¹⁹²創立起来；由于地球形狀的判明和人們的無數次的旅行(旅行这种活动只是到了这时候才开始为科学服务)，地理学被提高到科学水平；同样，自然历史也被畢丰和林耐提高到科学水平；甚至地質学也开始从它过去所陷入的荒誕假說的深淵中逐漸掙脫出来。百科全書思想是18世紀的特征；这种思想的根据是認為以上所有这些科学部門都是互相联系着的，可是它还不能够使各門科学彼此溝通，而只能够把它們簡單地并列起来。历史学的情况也完全一样；这时我們第一次看到世界史方面的卷帙浩繁的書刊，这些書刊固然还缺乏批判并且完全沒有哲学的分析，但这畢竟不是从前那种被時間地点所局限的历史片断，而是通史了。政治学在一定程度上是以人作为基础了，政治經濟学为亞当·斯密所改造。18世紀科学的最高峰是唯物主义，它是第一个自然哲学体系，是上述各門自然科学形成过程的产物。反对基督教的抽象主观性的斗争把18世紀的哲学引向对立的兩極；客观和主观对立，自然和精神对立，唯物主义和唯灵論对立，抽象普遍、实体和抽象單一对立。18世紀是和基督教精神

相反的古代理精神的复活。唯物主义和共和政体——古代世界的哲学和政治——又复活了；基督教内部代表古代原则的法国人，曾一度掌握了历史的主动性。

因此，18世纪并没有克服那种自古以来就有并和历史一同发展起来的巨大对立，即实体和主体、自然和精神、必然性和自由的对立；而是使这两个对立面发展到顶点并达到十分尖锐的程度，以致消灭这种对立成为不可避免的事。由于对立的这种明显的和极端的发展，结果就产生了普遍的革命，这个革命在不同的民族中一部分一部分地实现，而当它在不久的将来全部实现的时候，作为过去全部历史的特征的那种对立也将随之消灭。德国人是信仰基督教唯灵论的民族，他们经历的是哲学革命；法国人是信仰古代唯物主义的民族，因而是政治的民族，他们必须经过政治的道路来完成革命；英国人的民族性是德国因素和法国因素的混合体，这两种因素包含着对立的两个方面，当然也就比这两个因素中的任何一个都更广泛、更全面，因此，具有这种民族性的英国人就卷入了一场更广泛的即社会的革命中去。——这一点需要更详细地加以探讨，因为各种不同的民族性所占的（至少是在近代）地位，直到今天在我们的历史哲学里还很少阐述，或者更确切些说，还根本没有加以阐述。

德国、法国和英国是现代史上的三个占主导地位的国家，我认为这是肯定的事实。德国人代表基督教唯灵论的准则，法国人代表古代唯物主义的准则，换句话说，前者代表宗教和教会，后者代表政治和国家，这一点也是明显的，或者到时候就会明白的。英国人在现代历史上的作用并不大惹人注目，但对我们现在要谈的事却极为重要。英吉利民族是由德意志人和罗马人构成的，其形成

的时候正值这两个民族刚开始彼此分离，刚刚开始向对立的兩極發展。德意志因素和羅馬因素并列地發展，最后形成一种具有不調和的兩極的民族性。德意志唯心主义保有那样多自由活动的余地，它甚至能够轉化为自己的对立物，即轉化为抽象的外在形式；妻子兒女仍然可以合法地出卖这一事实以及英国人一般的商業精神，毫無問題應該归之于德意志因素。羅馬唯物主义的情形也完全一样，它已經轉化为抽象的唯心主义，轉化为对內部世界的崇拜，轉化为对宗教的信奉；由此就产生了德意志新教內部保存着羅馬天主教这种特殊現象，产生了国教会、世俗君主的教皇权势以及把宗教归结为仪式的这种彻头彻尾的天主教作风。英吉利民族性的特点就是未解决的矛盾，完全相反的东西的合一。英国人是世界上最虔信宗教的民族，同时又是最不信宗教的民族，他們比任何其他民族都更关心彼岸世界，可是从他們的生活看来，好像在他們的心目中除去人間的存在以外什么也沒有；他們对天国的向往絲毫不妨碍他們对这个“無錢可賺的地獄”的坚定信心。因此，英国人总是怀着一种內心的不安——感觉到無法解决矛盾，这种感觉本身就驅使他們行动起来。对矛盾的感觉是那种只集中于外部世界的动力的泉源，这种感觉曾經是英国人殖民、航海、工業建設和一切大規模实践活动的原动力。無法解决矛盾这一点貫串着全部英国哲学，并把它推向經驗和怀疑論。培根未能用他的理性解决唯心主义和实在論的矛盾，人們就从这一点得出結論說，理性根本不能解决这个矛盾；唯心主义干脆被丢到一边，經驗开始被看做唯一的救星。对認識能力的批判和一般的心理傾向也正是这样产生的。英国哲学从一开始就光是在这种傾向的範圍内兜圈子。最后，在一切解决矛盾的尝试失敗以后，英国哲学就宣称矛盾是不可解

決的，理性是不足以勝任的；於是它不是求救於宗教信仰就是求救於經驗。休謨的懷疑論今天仍然是英國一切非宗教的哲學思想的形式。這種世界觀的代表者說，我們無法知道究竟有沒有什麼神存在；即使有的話，他也根本不可能和我們發生任何聯繫，因此，我們在安排自己的實踐活動時就應該假定什麼神也沒有。我們無法知道，究竟靈魂和肉體有沒有區別，究竟靈魂是不是不死的；因此，我們在生活中就假定此生是我們僅有的一生，用不着為那些我們所不能理解的事物憂慮。簡單地說，這種懷疑論的實踐完全重復着法國的唯物主義；但是它由於不能徹底解決問題，因而仍停留在形而上學理論的領域中。——英國人同時體現着推動大陸上歷史發展的兩個要素，因此，儘管他們和大陸上的聯繫不很密切，可是他們仍然趕得上運動的發展，有時甚至走在運動的前面。17世紀英國革命完全是1789年法國革命的預演。在“長期議會”里，很容易識別出相當於法國制憲會議、立法會議和國民公會的三個階段。從君主立憲制到民主制、軍事專政、復辟以至 *juste-milieu*〔中庸〕革命這個轉變過程，在英國革命里面也鮮明地反映了出來。克倫威爾兼羅伯斯比爾和拿破侖於一身；長老會派相當於吉倫特派，獨立派相當於山岳派，平等派相當於阿貝爾派和巴貝夫派。兩次革命在政治上的結果都相當可憐；而所有這許多相同之點——其實這還可以描寫得更詳盡得多——同時也說明：宗教的革命和非宗教的革命，只要它們是政治性的，那末最終仍然會歸結為一種。當然，英國人只是暫時趕過了大陸，大陸又慢慢地追上了他們；英國的革命以 *juste-milieu*〔中庸〕和兩個全國性政黨的建立而告終，可是法國的革命卻還沒有結束，並且在沒有達到德國哲學革命和英國社會革命將達到的結果以前，它是不可能結束的。

英国人的民族特性在本質上和德国人、法国人的都不相同；不相信自己能消除对立因而完全听从經驗，这是英国人的民族性所固有的特点。純粹的德意志成分固然也把自己的抽象的内部世界轉化成了抽象的外在形式，但是这种外在形式从来没有失掉它轉化的痕迹，并且始終从屬於那个内部世界和唯灵論。法国人也站在唯物主义和經驗主义这一边；但是因为这种經驗主义本身就是一种民族傾向，而不是自身分裂的民族意識的副产物，所以它采取了民族的、普遍的形式，并作为政治活动表現出来。德国人認定唯灵論是絕對正确的，因此就極力在宗教方面，后来又在哲学方面發展人类的普遍利益。法国人把唯物主义当做一种絕對正确的东西来对抗这种唯灵論，因而把国家当做人类普遍利益的永久形式。但英国人沒有普遍利益，他們要談普遍利益就不能不触及矛盾这一痛处；他們不相信普遍利益，他們只有私人利益。这种絕對的主觀性——把普遍分裂为許多的个别——当然是导源于德意志因素，可是前面已經講过，它和它的根已經割断，因而它只是以經驗主义的方式在活动，英国的社会經驗主义和法国的政治經驗主义的区别也就在这里。法国的活动从来就是民族的活动，这种活动从一开始就意識到自己的完整性和普遍性；英国的活动則是一群独立的、彼此無干的个人的活动，是一堆毫無联系并很少作为一个整体行动的原子的运动，而且即使作为整体行动的时候也是为个人利益所驅使。目前的普遍貧困和極端分散就是这些个人之間缺乏統一的表现。

換句話說，只有英国才有**社会**的历史。只有在英国，純粹作为个人、有意識地不代表普遍原則的人們才促进了民族的發展，并且使之接近完成。只有在这里，群众才是为自己的私人利益进行活

动的群众；只有在这里，原則要对历史有所影响必須先轉化为利益。法国人和德国人也逐漸走向社会史的道路，可是他們还没有社会史。大陆上也有穷苦、貧困和社会压迫，然而这对民族的发展还没有發生影响；相反地，現代英国工人階級的穷苦和貧困却具有民族的意义，甚至具有世界历史意义。在大陆上，社会的因素还完全被掩藏在政治的因素之下，还絲毫沒有和后者分离；而在英国，政治的因素已逐漸被社会的因素战胜，并且为后者所驅使。英国全部政治的基础是社会性的；只是由于英国还没有越出国家的界限，由于政治还是英国極端必需的手段，所以社会問題才表现为政治問題。

当国家和教会还是实现人类本質的普遍屬性的唯一形式的时候，根本談不到社会史。因此，古代世界和中世紀也不能够表现出任何社会的发展；只有宗教改革——这种还不够勇敢、不够坚决的反抗中世紀的初次尝试，才引起了社会变革，把农奴变成了“自由的”劳动者。但是这个变革在大陆上并没有發生特別持久的影响，而且这种变革在这里实际上只是經過 18 世紀革命才算完成。但是在英国，随着宗教改革，当时所有的农奴都变成了 *vilains*、*bor-dars*、*cottars* ¹⁹³，从而变成了人身自由的劳动者階級，而 18 世紀則更發展了这一变革的后果。至于这种情况为什么只發生在英国，前面已經分析过了。

古代世界根本没有主体权利，它的整个世界观實質上是抽象的、普遍的、实体的，因此古代世界没有奴隶制就不可能存在。基督教德意志世界观以抽象的主觀性，因而也就是以任性、对内部世界的崇拜、唯灵論作为基本原則来和古代世界相对抗；但是正因为这种主觀性是抽象的、片面的，所以它必然会立刻变成自己的对立

物，它所帶來的也就不是主体的自由，而是对主体的奴役。抽象的内部世界变成了抽象的外在形式，即人被貶低和异化了，这一新原則所造成的后果，首先就是奴隶制以另一种形式即农奴制的形式重新出現；这种形式不像奴隶制那样令人厭惡，但却更加虛伪和不合乎人性。消灭了封建制度，实行了政治改革，也就是說表面上承認了理性，实际上是使非理性真正到了頂点，从外表看来，农奴制像是已被消灭，实际上它只是变得更不合乎人性和更普遍而已。政治改革首先宣布，人类的联合今后不應該再通过强制，即政治的手段来实现；而應該通过利益，即社会的手段来实现。它以这个新原則为社会的运动奠定了基础。虽然这样一来它把国家否定了，但是，另一方面，它恰好又重新恢复了国家，因为它把在此以前为教会所篡夺的内容归还給国家，并給予这个在中世紀时毫無内容并失掉了一切意义的国家以向前發展的力量。在封建主义的廢墟上产生了基督教国家，即基督教世界秩序在政治方面發展的頂点。由于利益被提升为普遍原則，这个基督教世界秩序在另一方面也就發展到了頂点；利益實質上是主觀的、利己的、私人的利益，这样的利益就是德意志基督教的主觀性和分离性原則的最高点。在利益仍然保持着彻头彻尾的主觀性和純粹的利己性的时候，把利益提升为人类的紐帶，就必然会造成普遍的分散状态，必然会使人們只管自己，彼此隔絕，使人类变成一堆互相排斥的原子；而这种分离状态也就是基督教的主觀性原則的最終結論，也就是基督教世界秩序發展的頂点。其次，只要异化的主要形式，即私有制仍然存在，利益就必然是私人的利益，利益的統治必然表現为财产的統治。封建奴隶制的消灭使“現金交易成为人們之間唯一的紐帶”。因此，财产——这是天然的、冷酷無情的准則，和人类应有的合乎人性的

准則正相對立——就被捧上寶座，最後，為了完成這種異化，金錢——財產的異化了的空洞的抽象——就成了世界的統治者。人已經不再是人的奴隸，而變成了物的奴隸；人們的關係被徹底歪曲；現代生意經世界的奴隸制（這是一種最完善、最發達而普遍的買賣制度）比封建時代的農奴制更加違反人性和無所不包；賣淫比 *jus primae noctis* [初夜權] 更不道德、更粗野。基督教世界秩序再也不能向前發展了；它必然要從內部崩潰並讓位給合乎人性、合乎理性的制度。基督教國家只是國家這種機構所能採取的最後一種形式；隨着基督教國家的消滅，國家這種機構也必然要消滅。人類分解為一大堆孤立的、互相排斥的原子，這種情況本身就意味着一切同業公會利益、民族利益以及一切特殊利益已被取消，人類面臨着自由聯合以前所必經的最後階段。人在金錢統治下的完全異化，必然要過渡到如今已經逼近的時刻，那時，人將重新掌握自己。

英國的社會革命大大地發展了封建制度滅亡所引起的這些後果，以致基督教世界秩序滅亡的危機已經為期不遠；而且，這個危機到來的時間雖然不能準確地從年份上，即從量的方面預測，但我們可以滿有把握地從質的方面預測：一旦廢除了谷物法並實行了人民憲章，也就是說，一旦金錢貴族在政治上戰勝了門閥貴族，而工人民主派又戰勝了金錢貴族，這個危機就必然到來。

16世紀和17世紀創造了社會革命的一切前提，消滅了中世紀制度，樹立了社會的、政治的、宗教的抗議派思想；這兩個世紀為英國建立了殖民地、海軍和貿易，並使新興的而且已經相當強有力的資產階級和貴族並列。在17世紀的浪潮以後，社會關係逐漸建立了起來並採取了固定的形式，這種形式一直保持到1780年或者說1790年。

当时有三个土地占有者阶级。一个是贵族大地主，他们是这个国家里仅存的和没有遭殃的贵族阶级，他们把自己的土地分成小块出租，自己就靠地租住在伦敦享乐或到处游逛。另一个是非贵族大地主或 country-gentlemen[⊖]（通常称为乡绅），他们住在自己的田庄里，出租土地；在租佃者和其他邻近居民的心目中，他们享有贵族的威望，但在城市里，由于他们出身低贱、缺乏教养、土里土气，他们就得不到这种尊敬。这个阶级现在已经完全消失了。过去的乡绅在邻近的农村居民中享有家长的威信，在农村居民的眼里，他们既是顾问又是公断人，什么事情都由他们掌管，这些乡绅现在已经死光了；他们的后代自称为英国无封号的贵族，这些人就教养、风度、豪华以及贵族生活方式来讲，都足以和贵族相比，贵族也没有什么比他们优越的地方；除了占有土地这一点外，他们和自己的粗俗的祖先毫无共同之处。第三个土地占有者阶级是自耕农，即小块土地所有者，他们自己耕种土地，耕作方法通常还是祖传的美好的旧时代的简陋方法；这个阶级在英国也已经消失了；社会革命剥夺了它，结果就产生了一种特殊的情况：当法国的大地产被暴力分割时，英国的小块土地却被大地产侵占和吞没。和自耕农同时存在的还有小租佃者，他们通常除种地外还从事织布；这些人在现代的英国同样找不到了；现在几乎全部土地都划分成为数不多的大田庄，并以田庄为单位出租。大租佃者的竞争把小租佃者和自耕农从市场上排挤了出去，使他们破了产；于是他们就变成了雇农和靠工资生活的织工，这些人中间有大批人流入城市，使城市以这样惊人的速度扩大了起来。

⊖ 农村中的上流人物。——编者注

农民当时十分虔诚地、安分守己地过着平静和安宁的生活，没有过多的忧虑，也没有活动，没有共同的利益，没有教育，没有思想活动；他们还处在有史以前的阶段。城市里的情况几乎也是这样。只有伦敦是一个较大的商业中心；利物浦、赫尔、布里斯托尔、曼彻斯特、北明翰、里子、格拉斯哥等地方，都还是无足轻重的。主要的工业部门——纺织部门——大部分是在农村，至少是在城外和郊区；金属制品和陶器制品的生产还处在手工业的发展阶段。那末，城市里会是什么样子呢？选举制度无比简单，这使市民用不着在政治上花费任何心思，人们在名义上有的算是辉格党人，有的算是托利党人，但是他们十分清楚，其实都是一样，反正他们没有选举权。小商人、小店主和手工业者构成了全部城市人口，他们过着众所周知但现代英国人却不了解的淳朴生活。矿山还很少开采，铁、铜和锡还相当安稳地埋在地下，而煤则仅供家用。总之，英国当时所处的状况和今天法国、特别是德国大部地区还仍然保持着（可悲呵！）的那种状况一样：像古代人似的对任何共同的利益和精神需求漠不关心，处在还没有社会、还没有生活、没有意识、没有活动的社会幼年时期。这种状况 *de facto*〔事实上〕是封建主义和中世纪所特有的没有思想活动的状况的继续，只有在现代封建主义出现、社会分裂为有产者和无产者之后，这种状况才逐渐消除。前面已经谈过，我们大陆上的人们还深深地陷于这种状况中。八十年前英国人就和这种状况进行了斗争，而克服这种状况已经有四十年了。如果说文明是实践的事情，是一种社会品质，那末英国人无疑是世界上最文明的人。

前面我已经说过，各门科学在18世纪已经具有了科学形式，因此它们便一方面和哲学，另一方面和实践结合起来。科学和

哲学結合的結果就是唯物主义（牛頓的学說和洛克的学說同样是唯物主义所依据的前提）、啓蒙时代和法国的政治革命。科学和实践結合的結果就是英国的社会革命。

1760年乔治三世即位，他把自乔治一世时起几乎一直在执政（自然是执行着很保守的政策）的輝格党人赶下了台，开創了一直延續到1830年的托利党人独霸的局面。这样一来，政府就和自己的本性相符合了；在英国的政治保守时代，無疑是應該由保守的党派来执政的。从此以后，社会的运动就吸引了全国所有的力量，排挤甚至消灭了人們对政治的兴趣，因为以后的全部国内政治只不过是隐藏着的社会主义，是各种社会問題为了能够在全国範圍內获得力量而采取的形式。

1763年格林諾克的詹姆斯·瓦特博士着手制造蒸汽机，1768年制造成功。

1763年約瑟亞·威季伍德在陶器生产上采用了科学原理，給英国的陶器制造业奠定了基础。由于他的努力，斯泰福郡的一片不毛之地变成了生产陶器的工業区。目前这个地区共有6万人从事陶器生产，在近年的社会政治运动中起了很重要的作用。

1764年郎卡郡的詹姆斯·哈格里沃斯發明了珍妮紡紗机。这种机器只要一个工人管理，它比旧式紡車可多生产15倍。

1768年郎卡郡普累斯頓的一个理髮师理查·阿克萊發明了水力紡紗机，这是从一开始設計的时候就打算用机械力發动的第一部紡紗机。它紡制 water twist，即織布时作經紗用的紗綫。

1776年郎卡郡波尔頓的賽米尔·克倫普頓綜合了珍妮紡紗机和水力紡紗机的机械原理，發明了騾机。騾机和珍妮紡紗机一样，紡制 mule twist，即緯紗。这三种机器都是供棉花加工用的。

1787年卡特賴特博士發明了动力織机，这种机器又經過多次改进，到1801年才得到实际的应用。

这些發明使社会的运动活躍了起来。它們的最直接的結果就是英国工業的誕生，首先是棉紡織業的誕生。虽然珍妮紡紗机降低了棉紗的生产費用从而扩大了市場，給工業以最初的推动力，但它几乎沒有触及工業生产的社会方面，即生产的性質。只是在阿克萊和克倫普頓的机器以及瓦特的蒸汽机建立了工厂制度以后，运动才大規模發展起来。最初出現的是使用馬力或水力的小工厂，但是它們很快就被使用水力或蒸汽力的更大的工厂排挤了。第一个蒸汽紡紗厂是瓦特于1785年在諾定昂郡建立的；随后又有許多建立起来了，新的制度很快就成了普遍的制度。紡紗業中的蒸汽發动机，也像工業中所有其他同时的和較晚的革新一樣，异常迅速地推广起来。1770年，子棉的輸入量不到500万磅，1800年增加到5400万磅，1836年又增加到36000万磅。現在，蒸汽織机得到了实际应用，进一步推动了工業的發展。所有的机器都經過無数次微小的但終究是很有意义的改进，而每一个新的改进都給予整个工業体系的發展以有利的影响。所有的棉紡織業部門都革命化了。由于机械力的使用，由于染色和漂白的改进（这种改进是由化学的进步所促成的），印花的水平空前提高；針織業也卷入了这个总的巨流。从1809年起，細棉織品、網布、花边等开始用机器生产了。由于篇幅有限，我不能在这里詳細地叙述棉紡織業的發展史，我要說明的只是棉紡織業發展的成果。可是，如果把这些成果和使用紡車、手搖梳棉机、手工織机、棉花輸入量仅为400万磅的古老工業比較一下，它們就不能不給人留下深刻的印象。

1833年英吉利王国生产了1026400万絞紗（总長度在50亿

英里以上)，印染了 35 000 萬埃勒^①棉織品；當時有 1 300 家棉紡織工廠在進行生產，紡工和織工共有 237 000 人；紗錠有 900 萬個以上，蒸汽織機 10 萬台，手工織機 24 萬台，針織機 33 000 台，絡絲機 3 500 台；棉花加工機器所使用的動力為：蒸汽力——33 000 匹馬力，水力——11 000 匹馬力，直接或間接靠這一工業部門生活的有 150 萬人。郎卡郡的人完全靠棉紡織業為生，拉納克郡的人主要靠棉紡織業為生；諾定昂郡、得比郡和萊斯特郡是棉紡織業輔助部門的主要中心。自 1801 年以來，棉織品的輸出量已增加了 7 倍。國內消費量增加得更多。

棉紡織業所受到的刺激很快地就傳到了其他工業部門。在這以前，毛紡織業是主要的生產部門，現在它被棉花加工業所排擠，雖然如此，但它並沒有縮小，反而也擴展起來了。1785 年，積壓了三年的羊毛沒有加工；當紡工還使用簡陋的紡車時，他們是不能夠紡這樣多羊毛的。後來人們開始用紡紗機來紡羊毛，經過幾次改進以後完全成功了，於是毛紡織業也開始迅速地發展起來，正如我們在棉紡織業中所看到的一樣。生羊毛的輸入量從 700 萬磅（1801 年）增加到 4 200 萬磅（1835 年）；1835 年有 1 300 個毛紡織工廠在進行生產，共有 71 300 工人，其中還沒有包括在家庭工作的大批手工織工、間接依靠羊毛加工為生的大批印花工、染色工、漂白工等等。這一工業部門的主要中心是約克郡的西部地區和“英格蘭西部”（特別是索美塞特郡、威爾特郡等）。

麻紡織業的主要中心以前是愛爾蘭。第一批亞麻加工工廠固然是上一世紀末在蘇格蘭建立的，但那時的機器還很不完備。亞

① 見本書第 638 頁腳注②。——譯者注

麻这种东西很难加工，这就需要大大地改进机器。法国人日拉（1810年）第一个改进了机器，但这些改进只是在英国才发挥了实际的作用。用蒸汽织机来织亚麻开始得更晚一些，从那时起，尽管有棉纺织业的竞争，麻织品的生产仍然以令人难以相信的速度发展了起来。英格兰的里子、苏格兰的丹第和爱尔兰的拜尔法斯特都成了麻纺织业的中心。1814年，单是丹第这个城市就输入亚麻3000吨，1834年输入19000吨。除机器织布外还保持着手工织布的爱尔兰，1825年的麻织品输出量比1800年增加了2000万码，增加的这些几乎全部运往英格兰，其中有一部分又从英格兰输出。1833年英吉利王国向其他国家输出的麻织品的总额比1820年增加了2700万码；1835年有347个纺麻工厂在进行生产，其中有170个在苏格兰；这些工厂共有33000工人，人数众多的爱尔兰手工业者还没有计算在内。

丝纺织业只是从1824年起，由于取消了繁重的关税，才取得了重要地位。从那时以来，生丝的输入量增加了一倍，工厂的数目增加到266个，共有3万工人。这一工业部门的主要中心是柴郡（麦克尔士菲尔德、康格尔顿及其附近），其次是曼彻斯特和苏格兰的佩斯里。织带业的中心是瓦瑞克郡的考文垂。

由此可见，这四个纺织工业部门都发生了根本的变革。人们不是在家里工作了，他们开始共同在一个大建筑物内工作。手工劳动由蒸汽动力和机器作业代替了。现在一个八岁的儿童使用机器，比以前20个成年男子生产得还要多。60万工厂工人（其中一半是儿童，一大半是妇女），做着15000万人的工作。

但这只是产业革命的开始。我们已经看到，纺和织的进步怎样使染色、印花和漂白发展起来，发展的结果又怎样引起对机械和

化学的需要。自从使用蒸汽机和金屬滾筒印染以来，一个工人就做 200 人的工作。由于漂白时用氯气代替了氧气，漂白的時間就由几个月縮减到了几小时。既然产业革命对于紡和織以后产品所經過的那些工序都产生了这样巨大的影响，那末它对新兴工業所需原料的影响就更要大得多了。蒸汽机第一次使广布在英国地下的無穷尽的煤藏具有真正的价值。开办了許多新的煤矿，原有的煤矿則加倍緊張地开采。紡紗机和織布机的制造現在也形成了一个独立的工業部門，并且达到了其他任何国家都沒有达到的完善地步。机器开始由机器制造了，并且由于分工發达，英国的机器具有精密和准确这些优点。机器制造業又影响到銅鉄的开采，虽然开采銅鉄的主要推动力是从其他方面来的，但这畢竟是瓦特和阿克萊的發明引起的初次革命所造成的結果。

工業領域一受到刺激，其后果是無穷無尽的。一个工業部門的进步会把所有其余的部門也帶動起来。正如我們剛才所看到的，新产生的力量需要营养；新产生的劳动人口帶來了新的生活关系和新的需求。机械生产的优越性降低了产品的价格，从而使消費資料减价，消費資料一减价，工資也就普遍降低了；所有其他的产品也会卖得便宜些，这样，由于价格低廉，就爭得了更廣闊的市場。由于使用机械法确有好處，一切工業部門也都漸漸仿效起来；工業中的一切改良必然会提高文明的程度，文明程度一提高，就产生出新的需要、新的生产部門，而这样一来就又要引起新的改良。随着紡紗部門的革命，必然会發生整个工業的革命。如果說我們不是任何时候都能看清这种發展的力量怎样一步一步地傳播到工業体系中完全不相同的部門里去，那末这只能归咎于統計材料和历史材料的缺乏。但是我們到处都会看出，使用机械法和普遍应

用科学原理是进步的动力。

除紡織業外，英国工業的主要部門要算是金屬加工業了；它的主要中心是在瓦瑞克郡（北明翰）和斯泰福郡（烏尔末汉普頓）。这里很快就采用了蒸汽力，再加上实行了分工，結果使金屬制品的生产費用降低了 $\frac{3}{4}$ 。同时，从1800年到1835年輸出量增加了3倍。1800年輸出了86 000担鉄制品和同样多的銅制品，1835年輸出了32万担鉄制品，21万担銅制品和黃銅制品。扁鉄和生鉄的輸出只是在这时候才占有相当的地位。在1800年輸出了4 600吨扁鉄，1835年輸出了92 000吨扁鉄和14 000吨生鉄。

英国的刀类制品全部是在設菲尔德制造的。蒸汽力的采用（特别是用蒸汽力来磨快和磨光刀刃）、煉鋼（煉鋼只是現在才受到重視）以及新鑄鋼法的發現——这一切在这个部門里引起了徹底的革命。仅設菲尔德一个地方每年就要消耗50万吨煤和12 000吨鉄，其中有1万吨鉄是外国的（主要是瑞典的）。

生鉄制品的使用也是在上一世紀后半期开始的，而且只是最近几年才有了目前这样的意义。由于使用了瓦斯灯（实际使用是从1804年开始的），就非常需要生鉄管；鉄路、鍊桥以及机器等等这类东西更增加了这种需要。1780年發明了攪煉，即用高温和抽出碳素的办法把生鉄变成鍛鉄，这就使英国的鉄矿具有了新的意义。在此以前，由于缺乏木炭，英国人所需的全部鍛鉄不得不从国外輸入。釘子和螺絲釘先后从1790年和1810年开始用机器来制造了；1760年設菲尔德的亨茨曼發明了一种鑄鋼的方法；鋼絲开始用机器来拉了，整个制鉄部門和熔銅部門都普遍地采用了大批新的机器；手工劳动被排挤了，凡是企業性質允許的地方，都实行了工厂制度。

采礦業的發展只是上述情況的必然結果。1788年以前，鐵礦石全是用木炭來熔解的，由於燃料不夠，鐵的開采就受到了限制。從1788年起，人們開始用焦炭（燒過的煤）來代替木炭，因此六年之間鐵的年產量就增加了5倍。1740年一年開采了17 000噸，1835年開采了553 000噸。1770年以來，錫礦和銅礦的開發量擴大了兩倍。除鐵礦外，煤礦也是英國最重要的一個礦業部門。從上一世紀中葉以來，采煤量的增加是無法計算的。現在，工廠、礦山的大批蒸汽機所消耗的煤以及鍛工爐、冶煉爐、鑄造場和人數增加了一倍的居民取暖設備所消耗的煤，在數量上遠非一百年前或八十年前所能比擬。現在，單只是熔解生鐵，每年就要用去300萬噸以上（一噸合20担[⊖]）。

建立工業的最直接的結果就是交通的改善。在上一世紀，英國的道路和其他國家的道路一樣壞，而且在有名的麥克亞當創始了合乎科學原理的築路法從而給文明的進步以新的刺激以前，一直是這樣。從1818年到1829年，英格蘭和威爾士修築了總長1 000英里的新公路（小村道不算在內），幾乎全部舊有的道路都按照麥克亞當的方法加以翻修。在蘇格蘭，公共事業局自1803年以來建造了1 000多座橋梁；愛爾蘭南方廣闊的沼澤地（以前居住着半開化的凶悍的居民）現在已經是道路縱橫的地方了。這樣一來，國內那些從前一直和整個世界隔絕的偏僻地區，現在全都有路可通了；譬如威爾士講賽爾特語的那些地區、蘇格蘭高地和愛爾蘭南部這樣一來就不得不和外界接觸，並接受強加於它們的文明。

1755年郎卡郡開鑿了第一條值得提起的運河；1759年布黎

⊖ 德國一担等於50公斤。——編者注

紀瓦特公爵开始开鑿从烏尔斯利到曼徹斯特的布黎紀瓦特公爵运河。自那时以来,开鑿的运河总長 2 200 英里;此外英国还有 1 800 英里可以通航的河流,其中大部分只是在不久以前才开始加以利用的。

从 1807 年起,蒸汽力开始用来推动船舶,英国的第一艘輪船造成(1811 年)以后,又建造了 600 艘輪船。1835 年往来于英国各个港口的輪船达 550 艘之多。

第一条公共鐵路是 1801 年在薩雷修建的;但只是在利物浦和曼徹斯特之間的鐵路通車(1830 年)以后,这种新的交通工具才被重視起来。六年后,又修筑了 680 英里鐵路并开辟了四大干綫:倫敦至北明翰、倫敦至布利斯托尔、倫敦至南安普頓、北明翰至曼徹斯特和利物浦。从那时起,整个英国布满了鐵路網;倫敦是 9 条鐵路的樞紐站,曼徹斯特是 5 条鐵路的樞紐站[⊖]。

英国工業的这一番革命化是现代英国各种关系的基础,是整个社会發展的动力。它的第一个結果,上面已經談过,就是利益被提升为人的統治者。利益霸占了新創造出来的各种工業力量并利用它們来为自己服务;由于私有制作祟,这些本应屬於全人类的力量便为少数富有的資本家所独占,成为他們奴役群众的工具。商業吞并了工業,因而变得無所不能,变成了人类的紐帶;人与人之间的一切关系(个人的或国家的),都被归結为商業关系,或者換句話說,財產、物成了世界的統治者。

財產的統治必然要先向国家进攻,并摧毀它,或者,既然財產

⊖ 上面所举出的統計材料大部分是引自乔·波特所著“国家的进步”(«Progress of the Nation»)一書,波特是輝格党政府貿易部的一个工作人員,因此这是官方的材料¹⁹⁴。

沒有國家不行，那末至少也要把它挖空。產業革命時亞當·斯密就着手進行這種挖空工作，他在1776年發表了自己關於國民財富的本質和成因的著作，從而創立了財政學。在這以前，全部財政學都純粹是國家的；國家經濟被看做全部國家事務中的一個普通部門，從屬於國家本身；亞當·斯密使世界主義服從國家的目的并把國家經濟提升為國家的本質和目的。他把一切——政治、黨派、宗教——都歸結為經濟範疇，因此他認為財產是國家的本質，發財是國家的目的。另一方面，威廉·葛德文（“政治上的公正”1793年版¹⁹⁵）論證了共和政體，並且和耶·邊沁同時提出了功利主義的原則，因而便從 *Salus publica—suprema lex* [公共福利是最高的原則] 這一共和主義的原則得出各種合理的結論，並提出國家是禍害這一論點來攻擊國家的本質。葛德文對功利主義原則的理解還是非常籠統的，他把它理解為：公民應當輕視個人的利益，應當只為公共福利而生活；邊沁與此相反，他在實質上進一步發展了這一原則的社會本性，他和當時全國的傾向相一致，把私人利益當做公共利益的基礎；邊沁在人類之愛無非是文明的利己主義這一論點（後來這個論點被他的學生穆勒大大發展了）中宣稱，個人利益和公共利益是同一的，他還用最大多數人的最大幸福這一概念代替了“公共福利”的概念。這裡邊沁在經驗中犯了黑格爾在理論上所犯過的同樣錯誤；他在克服二者的對立時是不夠認真的，他使主體從屬於謂語，使整體從屬於部分，因此把一切都弄顛倒了。最初他說公共利益和私人利益是不可分的，後來他只是片面地談論赤裸裸的私人利益；他的論點只是另一論點——人就是人類——在經驗上的表現，但因為這一論點是在經驗上表現出來的，所以它不是把代表全體利益的權利賦予了自由的、自覺的、有創造能力的

人，而是賦予了粗野的、盲目的、陷于矛盾的人。邊沁把自由競爭看做道德的實質，他根據財產的規律即物的規律，根據自然規律來調整人類的關係；因此，這裡所實現的是古老的、基督教的、原始的世界秩序的最後完成，即異化的最高點，而不是那種應該由自覺的人在完全自由的條件下創造的新秩序的開始。邊沁沒有越出國家的範圍，但他挖去了國家的全部內容，用社會的原則代替了政治的原則，使政治組織成為社會內容的形式，因而使矛盾達到了頂點。

民主主義政党和產業革命同時出現。1769年約·霍恩·圖克創立了權利法案協會，共和國時代以來從沒有人提起的民主主義原則在這個協會里又重新提出討論。正如在法國一樣，民主主義者都是有哲學修養的人們，但是他們很快就發現上層階級和中等階級都仇視他們，只有工人階級才傾聽他們的主張。他們很快就在工人階級中間組織了一個政黨，這個政黨在1794年已經相當強大了，但是它畢竟還不能堅持不懈地進行活動。從1797年到1816年間，這個政黨毫無聲息；在1816年到1823年這些暴風雨年代里，它又很活躍，但後來又消沉下去，一直到七月革命。從那時起，它一直和各個舊政黨并駕齊驅，並且不斷在前進，這點我們以後將會看到。

18世紀在英國所引起的最重要的結果就是：由於產業革命而形成了無產階級。新的工業總是需要大批常備的工人來供給無數新的勞動部門，而且需要的是以前從未有過的工人。1780年以前，英國的無產者很少，這是上面所描述的英國社會狀況所必然產生的結果。工業把勞動集中到工廠和城市里；工業活動和農業活動不可能結合在一起了，新的工人階級只能指靠自己的勞動。過去的例外現在變成了通例，而且逐漸擴展到城市以外的勞動居民身

上。小塊土地的耕作被大租佃者所排擠，这样就产生了新的雇农阶级。城市人口增加了兩三倍，这些增加的人口几乎全是工人。采矿业的发展同样需要大批的新工人，这些工人也是專靠每天的工资生活的。

另一方面，资产阶级上升到了真正貴族的地位。在工业发展的过程中，厂主以惊人的速度增殖了自己的資本，商人也得到了自己应得的一份，而这次革命所創造出来的資本就成为英国貴族用来反对法国革命的工具。

整个发展的结果是：英国人现在分成了三派，即土地貴族、金錢貴族和工人民主派。这是英国仅有的三派，是这里唯一起作用的动力；至于它們怎样在起作用，我們也許將在另一篇文章中加以說明。

弗·恩格斯写于1844年2月

載于1844年8月31日、9月

4、7和11日“前进报”(巴黎)

第70、71、72和73号

按报纸原文刊印

原文是德文

英国状况

英国宪法

在前一篇文章里，我們叙述了判断文明史上英国这个国家的现状时应该根据的一些原则，同时还举出了一些为此目的所不可缺少然而大陆上却不大知道的有关英吉利民族发展的必要材料；这样，在论证了我们的前提之后，我们就可以径直地转到正题上来。

英国的状况直到现在仍然值得欧洲其他一切民族嫉妒和羡慕；每个只停留在事物的表面、只用政治家的眼光看问题的人也都嫉妒和羡慕英国的这种状况。英国是一个像现代能够存在的、实际上也像所有其他曾经存在过的世界帝国一样的世界帝国，因为无论是过去的亚历山大帝国和凯撒帝国，还是现在的大英帝国，都是文明民族统治未开化民族和殖民地的一种形式。世界上没有一个国家能在势力和财富上同英国匹敌；这种势力和这种财富并不像罗马时代那样仅仅集中在专制君主一个人手里，而是属于民族中有教养的那一部分人。英国不为专制政治而恐惧，不用进行反对王权的斗争已经有一百年了。英国无疑是地球上（北美也不除外）最自由的，即不自由最少的国家。因此，有教养的英国人就具有在某种程度上说来是天生的独立自主权利，在这一点上法国人

是夸不了口的，德国人就更不用说了。英国的政治活动、出版自由、海上霸权以及规模宏大的工业，几乎在每一个人身上都充分发展了民族特性所固有的毅力、果敢的求实精神、还有冷静无比的理智，这样一来，大陆上的各个民族在这方面也远远地落在英国人后面了。英国陆海军史是由一系列的辉煌的战果构成的，八百年来英国在自己的海岸上几乎没有见过一个敌人。能够和英国文学媲美的恐怕只有古希腊文学和德国文学了；在哲学方面，英国至少能举出两位巨匠——培根和洛克，而在经验科学方面享有盛名的则不计其数。如果有人问，贡献最多的是哪一个民族，那谁也不会否认是英国。

所有这一切都是英国能引以自豪的事物，也是英国人优越于德国人和法国人的地方；而我预先在这里把这些事物列举出来，就是为了使善良的德国人一开头就能确信我是“不偏不倚”的。因为我非常清楚，在德国，人们尽可以毫无顾忌地谈论德国本国人，可是却不能这样谈论其他某一个民族。上面刚刚列举的事物在某种程度上构成了大陆上所有论述英国的著作的主题，这类著作卷帙浩繁，但却言之无物。没有一个人想到去钻研英国历史的和英国民族特性的本质，而所有论述英国的著作内容之贫乏单从下面这件简单的事实就可以看出：就我所知，冯·劳麦先生那本不高明的书¹⁹⁶，在德国算是这方面最好的作品了。

我们先从政治方面谈起，因为到现在为止，人们一向只是从这一方面来观察英国的。我们来研究一下英国宪法这个“英国理性的最完善的产物”（照托利党的说法），而为了使政治家们更满意起见，我们就先用纯粹经验主义的方法来观察一下。

Juste-milieu〔中庸〕派认为英国宪法特别可贵的地方，就在

于英国宪法是“历史地”發展起来的，用普通的话講，就是1688年革命所奠定的老基础被保存下来了，人們就是在这个他們所謂的基础上繼續进行建設的。下面我們就会看到，由于这样英国宪法便获得了怎样一种性質；現在只要簡單地把1688年的英国人同1844年的英国人比較一下，就可証明：如果說兩者的宪法基础一样，那是荒謬絕倫，根本不可能的事。即使撇开文明的一般进步不談，英国目前的政治性質也已經和当时完全不同了。Test-Act〔宣誓法〕，Habeas Corpus Act〔人身保护法〕，Bill of Rights〔权利法案〕¹⁹⁷，是輝格党乘当时托利党的軟弱和失敗而得以实行的措施，它們都是用来对付这些托利党人，即对付君主專制政体和公开或隱蔽的天主教的。但是，最近五十年来老托利党人已經絕迹了，而他們的繼承者却采取了直到当时輝格党还奉行的那些原則；从乔治一世即位以来，天主教君主主义的托利党变成了英国国教高教会派貴族政党，而自从使他們初次觉醒的法国革命以来，实际的托利党观点日益成为“保守主义”的抽象，成为对現狀进行毫無思想原則的赤裸裸的辯护，——可是就連这个阶段現在也已經越过了。从罗伯特·皮尔爵士身上可以看出，托利党已决心承認运动，它看出英国宪法不牢靠，只要尽可能長久地保住这个已經腐朽的破架子，它准备做一些讓步。輝格党也经历了同样重要的演变。一个新的民主政党产生了。虽然如此，1688年的基础好像在1844年仍然應該够用似的！这种“历史的發展”的必然結果就是：当現代德国哲学还站在共和主义观点时就已經充分暴露出来的、構成君主立宪政体本質的那些內部矛盾，在現代英国君主政体里發展到了極点。事实上，英国的君主立宪政体是一般君主立宪政体的完成，它是唯一的这样一个国家，在这个国家里，真正的貴族目前还尽可

能地在人民意識較為充分發達的條件下維護着自身的地盤，因此，在大陸上人為地恢復起來的并艱難地支撐着的立法權的三位一體，在這個國家里却不折不扣地存在着。

如果說國家的本質像宗教的本質一樣，也是在於人類對自身的恐懼，那末，在君主立憲國家特別是英國這個君主立憲國家里，這種恐懼達到了最高點。三千年的經驗並沒有使人們變得聰明一些，相反地，卻把人們弄得糊里糊塗，渾渾噩噩，瘋瘋癲癲，現代歐洲的政治狀況就是這種瘋癲所造成的結果。純粹的君主政體會引起恐怖，使人想起東方和羅馬的君王暴政。純粹的貴族政體所引起的恐怖也不下於此，——羅馬的貴族和中世紀的封建制度，威尼斯和熱那亞的顯貴都不是白白存在一時的。民主政治據說比二者更可怕；馬利烏斯和蘇拉，克倫威爾和羅伯斯比爾，兩個君主的血淋淋的人頭，公敵名單和獨裁專政，這一切已十分清楚地說明了民主政治的“恐怖”。此外，大家都知道，這些形式之中哪一種也沒有能夠維持多久。那末應該怎麼辦呢？人們不是徑直前進，不是從一切國家形式都不完善，或者不如說都不合乎人性這一事實得出結論：國家本身就是所有這些不合乎人性的現象的起因並且本身就是不合乎人性的，相反地，人們卻用不道德的僅僅是國家的形式這種想法來安慰自己；他們從上述的前提做出結論：三種不道德因素的協作就能得到一個道德的產物，於是他們就創立了君主立憲政體。

君主立憲政體的第一個原則是權力均等，這個原則最透澈地反映了人類對自身的恐懼。我決不打算說這個論題荒唐可笑，或者說它根本行不通，我只是要研究一下，它在英國憲法里是否得到了貫徹。我將像前面說過的那樣，用純粹經驗主義的方法來研究，這也許連我們的政治經驗主義者們都會認為太經驗主義了。因此，

我着手研究的英国宪法不是布莱克斯顿的“释义”里和德洛姆的幻想里的那种宪法¹⁹⁸，也不是从《Magna Charta》[大宪章]¹⁹⁹至改革法案这一长串法规所体现出的那种宪法，而是在现实里存在着的那个英国宪法。

我们先从君主这一要素谈起。每个人都知道英国的最高元首（不论是男的还是女的）处于什么样的地位。王权实际上已经等于零，假如举世皆知的事实还要证明，那末只需要提出下面一点就足够了：反对王权的一切斗争已经停止了一百多年，甚至激进的民主的宪章派也认为最好是不要把自己的时间消耗在这种斗争上。那末在理论上分给国王的三分之一立法权究竟在哪里呢？虽然如此，但是英国宪法没有君主政体是不可能存在的，在这一点上恐惧也达到了最高点。去掉王权（“主观的上层”），整个这一座人造的建筑物便会倒塌。英国宪法是一座颠倒过来的金字塔，塔顶同时又是底座。所以君主这一要素在实际上变得愈不重要，它在英国人的眼光中的意义就愈重大。大家知道，没有一个地方比英国更崇拜统而不治的人物了。英国报纸在奴颜婢膝和阿谀奉承方面远远超过了德国报纸。而这样令人作呕地崇拜国王，向一个空空洞洞毫无内容的概念，甚至不是概念，而是“国王”这个名词拜倒，——这是君主政体登峰造极的表现，正如同向“神”这个简单的名词拜倒是宗教登峰造极的表现一样。国王这个名词就是国家的本质，正像神这个名词就是宗教的本质一样，尽管这两个名词同样是什么意义都没有。在这两种情况下，最主要的就是不要把躲藏在这两个名词后面的最主要的东西即人说出来。

现在来谈一下贵族这个要素。这个要素的情况并不比王权好多少，至少在宪法给它划定的范围内是这样。上院一百多年来不

断遭受的各种嘲笑已经逐渐深入舆论，以致大家都把立法权的这一部门当做退休的政界人物的养老院，每一个还没有完全失去工作能力的下院议员都把上院议员的提議看做一种侮辱；既然这样，那末就不难想像宪法规定的第二个国家权力会受到怎样的尊敬。实际上，上院议员的活动已变成空空洞洞毫无意义的形式了，这种活动只是偶尔上升为某种惰性力量，1830年到1840年辉格党统治时期就是这样，但即使在那个时候上院议员之所以有力也不是靠他们自己，而是靠托利党，他们是托利党的最彻底的代表人物。按照宪法的理论，上院的主要优越之点应该是它既不从属于王权也不从属于人民，而实际上它却从属于一定的党派，从而也就从属于人民舆论的状况；由于国王有任命上院议员的权力，因此它也从属于国王。但是，上院愈是没有力量，它在舆论中的地位就愈加巩固。各种维护宪法的党派（托利党、辉格党和激进派）都同样害怕废除这种空洞的形式；只有激进派指出，根据宪法，上院议员是唯一不負責任的权力，这是一种反常现象，因此世襲的上院议员应该由选举的代替。仍然只是对人的恐惧支撑着这种空洞的形式，为下院要求纯粹民主基础的激进派对这种恐惧比其他两个党体会得都深；激进派只是为了不使老朽無用的上院垮台，企图靠注射人民的血液来给它增加一些生命力。宪章派比较了解自己该做什么；他们知道，在民主的下院的冲击下，整个腐朽的建筑，即王权和上院议员等将自行垮台，因此他们和激进派不同，他们不关心上院的改革。

国王的权力愈是削弱，大家对国王就愈是崇拜，同样，上院的政治影响愈是降低，人们对贵族就愈加恭敬。问题并不仅仅在于封建时代最屈辱人的形式被保留了下来，下院议员和上院议员谈

公務時必須持帽而立，而上院議員則戴帽而坐，在正式場合下和貴族代表講話時先要說一句“請閣下允許”（« May it please your lordship »）等等；最糟的是，所有這些形式確實反映了輿論，後者認為上院議員是高等存在物，並十分尊重家譜、顯赫的爵位、古舊家庭的遺物等等。對我們大陸上的人說來，這種情況和崇拜王權一樣可惡可厭。英國性格的這一特徵表現了對毫無意義的空洞名詞的崇拜，表現了這樣一種荒唐透頂的固執觀點：似乎一個偉大的民族、全人類以至整個宇宙，沒有貴族這個名詞就不能存在。——儘管如此，貴族仍然有很大的勢力；但是，正像國王的權力就是大臣們即下院多數議員的代表們的權力（因之，它和憲法的規定完全背道而馳）一樣，貴族的權力也並不在於它有权在立法機關中獲得世襲的席位，它的權力表現在完全不同的東西上面。貴族的勢力就在於他的巨大地產，在於他的全部財富，因此貴族是和其他一切非貴族財主分享這種勢力的；上院議員的權力不表現在上院而表現在下院，這就促使我們去研究立法機關中根據憲法規定應該代表民主要素的那個組成部分了。

如果國王和上院是無權的，那末下院就必然把全部權力集中在自己身上，而事實也正是這樣。實際上下院在頒布法律，並通過內閣大臣們（他們只不過是下院的執行委員會）來管理國政。只要民主因素本身確實是民主的，那末，在下院這樣獨掌大權的情況下，英國就應當體現出純粹的民主政治——儘管立法機關的其他兩個部門在名義上還會存在。但卻完全不是這麼一回事。在1688年革命後制定憲法時，教區的機構原封不動地保留下來了；從前有权選派代表的城市、鄉鎮和選區仍保有這種權利；這個權利也絕對不是民主的“普遍的人權”，而是一種道地的封建特權，這種特權

还是伊丽莎白女王时代国王任意地当做一种恩惠賜給許多从来没有代表的城市的。下院选举至少在最初是具有代表性的，但由于“历史的發展”，就連这一点代表性也很快就丧失了。过去的下院的組成情况是大家都知道的。在城市里，代表資格的授予不是操在某一个人的手中，便是操在一个关門的自行补充成員的同業公会手中；只有少数城市是公开的，也就是說，那里有相当多的选民，但就是在这些城市里，無耻透頂的賄賂也把真正的代議制的最后一点殘迹給挤掉了。那些不公开的城市多半是处在某一个人（通常是貴族）的势力之下；在农村选区中，大土地占有者的强权把本来就已經处于政治生活以外的人民中的一切可能的、較自由的和独立的活動都压制下去了。过去的下院無非是一个不依赖于人民的关門的中世紀同業公会，是“历史”法的頂峰；这个同業公会举不出一个确实是或者哪怕外表上是合理的論据来为自己的存在辯护，它的存在是違反理智的，因此，1794年它自己也通过它的委员会否認自己是一个代表大会，否認英国是一个代議制的国家[⊖]。同这种宪法比較起来，代議制国家的理論，甚至一个普通的設有代表机关的君主立宪国家的理論，也必然会显得是具有高度的革命性和不能接受的，因此，托利党人說改革法案是一种直接違背宪法精神和条文并破坏宪法的措施，是完全正确的。虽然如此，改革法案还是通过了，那現在我們就必須看看这个改革对英国宪法，特别是对下院起了什么样的影响。首先，农業区的代表选举条件还是

⊖ “审查国王陛下在 1794 年 5 月 12 日咨文里提到的文件的秘密委员会的第二个报告”[«Second Report of the Committee of Secrecy, to whom the Papers referred to in His Majesty's Message on the 12 May 1794 were delivered»]（“关于倫敦各革命团体的报告”1794 年倫敦版）第 68 頁及以下各頁。

完全照旧。这里的选民几乎全是租佃者，而租佃者是完全依赖于土地占有者的，因为土地占有者和租佃者之间没有契约关系，所以土地占有者随时都能把田地收回来。和城市相反，郡选出的代表还和过去一样，仍然是土地占有者的代表，因为只有在1831年那种最动荡的时代²⁰⁰，租佃者才敢投反对土地占有者的票。不但这样，改革法案又恶上加恶，它增加了郡的代表名额。因此，在各郡252个代表席位中，托利党一向至少可以获得200个席位，除非租佃者中间发生了普遍的骚动，那时土地占有者的干涉就会成为冒失的举动。在城市里，至少在形式上是实行了代议制的，凡每年付房租10英镑以上并缴纳直接税（济贫捐等等）的房屋租赁者，给予投票权。这样一来，工人阶级的绝大多数被剥夺了这种权利，因为第一，当然只是有家室的人才住单幢房子，其次，即使这些房子有相当大一部分每年的租金是10英镑，可是几乎所有的住户都逃避直接税，因而他们就不能成为选民。假使实行了宪章派所主张的那种普选权的话，选民的人数至少要增加两倍。照现在这个样子，城市掌握在资产阶级手里，而在小城市里，土地占有者又常常直接地或通过租佃者（小店主和手工业者的主要顾客）间接地挟制资产阶级。只是在大城市里统治权才真正转入资产阶级手中，而在不大的工厂城市里，特别是在郎卡郡，资产阶级由于人数不多，所以无足轻重，农业居民也不得势，因之少数的工人已经成了决定性的因素，虚假的代议制开始在某种程度上接近真正的代议制。因此，埃士顿、奥尔丹、罗契得尔、波尔顿等这些城市选到议会里去的代表，几乎全是激进派。假使按照宪章派的原则来扩大选举权的范围，那末这个党派不但在这些城市里而且在一切工厂城市里都会获得多数选票。但是，除了以上种种不同的实际上非常复杂的

影响而外，还有种种地方利益在起着作用，最后，一个很重要的因素——贿赂也在发生不小的影响。在这三篇论述“英国状况”的第一篇文章[⊙]里已经谈过，下院通过它的贿选问题调查委员会宣布下院是靠贿赂选出来的，而托马斯·邓科布这个坚定的宪章主义者和宪章派在议会里的唯一代表，早就直言不讳地对下院说过，这里所有的人，包括他本人在内，没有一个人能够说自己不是靠贿赂而是由选民自由地选出来的。去年夏天，斯托克波尔特的代表和反谷物法同盟的领袖理查·科布顿在曼彻斯特的一个群众大会上说，贿赂的规模从来还没有像现在这样大；在伦敦，托利党的卡尔顿俱乐部和自由派的改革俱乐部里，城市代表的席位完全公开拍卖，谁出的价钱高，就卖给谁，这些俱乐部就像做生意一样地进行交易：“你出多少多少英镑，我们就保证给你一个什么什么位置”等等。除此之外，在进行选举时还有一些“正当的”办法，这些办法就是：投票时到处酗酒，候选人请选民到小酒馆喝酒，在投票的地方结伙扰乱，吵架殴斗，——所有这一切都充分表明任期七年的代表是一文不值的。

我们看到，王权和上院已经失去了作用；我们看到，掌握大权的下院是用什么方法来补充成员的；现在的问题是：实质上究竟是谁统治着英国呢？是财产。财产使贵族能左右农业区和小城市的代表选举；财产使商人和厂主能影响大城市及部分小城市的代表选举；财产使二者能通过行贿来加强自己的势力。财产的统治已经由改革法案通过财产资格的规定所确认了。既然财产和通过财产而取得的势力构成资产阶级的本质，既然贵族在选举中利用

⊙ 见本卷第626—655页。——编者注

自己財產的勢力，因之他不是以貴族的身分出現而是和資產階級站在同等的地位，可見實際上整個資產階級的勢力要比貴族的勢力強大得多，可見真正進行統治的是資產階級。但資產階級是怎樣來統治和為什麼由資產階級來統治呢？因為人民還沒有很清楚意識到財產的本質，因為人民一般地說來——至少在農業區是這樣，——還處於精神睡眠狀態，所以還能容忍財產的橫行霸道。當然，英國是個民主國家，但只是俄國那樣的民主國家；因為在所有的地方人民都是不自覺地統治着，而在所有的國家里，政府不過是人民教養程度的另外一種表現而已。

要使我們從英國憲法的這種實踐轉向它的理論，不是一件容易的事。實踐和理論處於極端矛盾的狀態。兩方面彼此背道而馳，它們已經毫無相同之處了。這裡是立法權的三位一體，那裡是資產階級的橫行霸道；這裡是兩院制，那裡是操縱一切的下院；這裡是國王的大權，那裡是下院選出的內閣；這裡是世襲立法者的獨立的上院，那裡是為老朽無用的議員們設立的養老院。立法權的三個組成部分，每一個都不得不把自己的權力讓給別的要害；王權讓給大臣，即讓給下院的多數；上院議員讓給托利黨，因而也就是讓給了更廣泛的階層，此外還讓給決定上院議員人選的大臣們，即基本上讓給了具有代表性的因素；下院則讓給資產階級，或者說讓給了人民在政治上的不成熟性。英國憲法實際上已經根本不存在了；全部漫長的立法過程純粹是一場滑稽戲；理論和實踐之間的矛盾已經十分尖銳，這種矛盾已不能長久保持下去。雖然天主教徒的解放（這我們以後還要談），議會改革和市政改革使衰朽的憲法表面看來增強了一些生命力，可是這些措施本身就表明保持憲法已經無望了。這些措施把一些完全和憲法的根本原則相抵觸的東

西加到宪法里去,这样一来就使理论自相矛盾起来,因此反而使冲突更激烈了。

我们看到,在英国宪法中,各种权力纯粹是在恐惧的基础上组合在一起的。在执行立法职能时所应遵守的规则中,在所谓的 Standing Orders [議事規程]中,这种恐惧表现得更加突出。任何一个法律草案都必须在两院的每一院中进行三读,每读之后有一定的时间间隔;法律草案在二读后,就提交给一个委员会去逐条审查;在较重要的问题上,“议院就改组为一个全院委员会”来讨论法律草案,并指定一个报告人,要他在讨论结束后非常隆重地再向讨论该草案的议院报告讨论结果。太巧了,这不正是只有黑格尔分子才会渴求的那种“内在性中的超验性和超验性中的内在性”的绝妙的范例吗?“下院对于委员会的认识就是委员会对于自己的认识”,而报告人就是“中间人的绝对人格,在绝对人格中它们两个是等同的”。可见,任何一个法律草案在得到国王批准以前都要经过八次讨论。当然,这整套可笑的程序仍然是基于对人的恐惧。人们已经相信进步是人类的本性,但是还缺乏公开宣告这种进步的勇气;人们颁布了法律,这些法律应该具有绝对效力,因之它们就给进步划定了界限,而人们利用给自己保留下的修改法律的权利,把刚推出大门的进步又从后门放了进来。只是不要太快、太急!进步是革命的,是危险的,因此至少应该给以有力的抑制;在决定承认之前,必须八思其事。但是这种恐惧本身就是毫无意思的,它只能证明满怀恐惧的人不是真正的人,不是自由的人;这种恐惧必然会使他们在采取措施时也要犯错误。一遍又一遍地反复宣读草案,而不保证对草案进行较充分的讨论,这在实践中完全是多余的空洞的形式。主要的讨论通常集中在初读或二读上,有时也在委

員會的辯論會上進行，這要看哪樣對反對派更方便。每一個草案的命運是預先就決定了的，要是沒有決定，那末在辯論會上討論的就不是某個專門法案，而是這個或那個內閣的去留問題了；人們只要注意到這一點，就可以清楚地看出反復辯論是毫無用處的。可見，這出反復八次的滑稽戲的結局決不是議院本身的討論變得比較平和，而是一種完全出乎這出滑稽戲的導演們意料之外的迥然不同的情況。討論的拖長使輿論有時間來判斷提出的措施，並在必要時利用群眾大會和請願來反對這種措施，這種做法常常能夠成功，去年詹姆士·格萊安爵士的教育法案就是一例。然而，上面已經說過，這並不是本來的目的，而且達到這一點本可以用簡便得多的方法。

談到 Standing Orders [議事規程]，我們還可以提出幾點來說明貫串在英國憲法中的恐懼和下院素來就有的同業公會的習性。下院的辯論是不公開的；列席會議是一種特權，這種特權通常只有憑某個議員的書面指令才能得到。表決時旁聽者必須退席；儘管使用了這種可笑的而下院總是堅決不肯廢除的保密把戲，但是投贊成票或反對票的議員們的名字却在第二天所有的報紙上都刊登了出來。激進派議員每次提議把真正的議事記錄刊印出來，但從來沒有被採納，——不過兩星期以前，一個同樣的提議也被否決了；因此，報上發表的議會報告的內容由報紙發行人一個人負責；任何人如果認為某議員的發言侮辱了自己，他就能以發表誹謗性言論為理由控告發行人（在法律上政府也可以這樣做）；而真正的誹謗者却由於議會特權的保護而免受任何追究。Standing Orders [議事規程] 中的這一條和其他許多條，表明了改革後的議會的排他性和反人民性，而下院在堅持這些慣例時所表現的頑強固

执，也十分清楚地说明，下院丝毫无意于把自己从特权的同业公会改变成人民代表大会。

这一点的另一证明是议会的特权，议会议员对法院处于特殊的地位，下院有权随意逮捕任何人。本来这种特权是为了对付从那时起已丧失一切权力的国王滥用职权，可是近来却专门用来对付人民了。1771年，议院对报纸发表议会辩论情况（因为本来只有议院本身才有发表辩论的权利）这种胆大妄为非常愤怒，并先后逮捕了报纸发行人和释放这些发行人的官吏，企图以此来制止这种胆大妄为的举动。自然，这种企图并没有成功；不过它说明了议会的特权究竟是什么样的性质。而这种企图的失败也证明了，尽管下院高居人民之上，但总归要依赖人民，可见，就连下院也不能支配一切。

在一个“基督教是国家法律的主要部分”（Christianity is part and parcel of the laws of the land）的国家里，国教会是宪法的不可缺少的一部分。从宪法看来，英国实际上是一个基督教国家，并且是一个非常发达的、巩固的基督教国家；国家和教会是完全融为一体和密不可分的。但这种教会和国家的合一只能存在于基督教的一个教派而排斥其他各个教派；这些被排斥的教派就自然被宣布为异端，并遭到宗教上和政治上的迫害。英国的情形就是这样。所有被排斥的教派历来都被归为一类，被当做非国教徒而不许参与任何国事，他们被阻止举行礼拜，并遭到各种刑法的迫害。他们反对教会和国家的合一愈激烈，执政党维护这种合一就愈鼎力，并把它推崇为国家的生命基础之一。因此，当英国还是一个全盛的基督教国家的时候，对非国教徒特别是天主教徒的迫害也曾被提到日程上来；这种迫害固然没有中世纪的宗教迫害那样残酷，

但却更普遍，更持久。急性病轉成了慢性病，天主教肝胆欲裂的盛怒勃發变成了冷靜的政治打算，即力求用比較緩和的但却是連續不斷的压制来根絕异端。迫害已經轉入世俗的範圍，因此愈加不能忍受。不承認三十九条²⁰¹已不再是瀆神罪，而被加重为国事罪。

但是历史的进步是阻擋不住的；1688年的立法和1828年的社会輿論之間的差別是这样的巨大，以至这一年下院本身也察覺到必須廢除对付非国教徒的最苛刻的法律了。Test-Act〔宣誓法〕和 Corporation Act〔市鎮机关法〕²⁰²的宗教条款已被廢除；尽管托利党人激烈反对，一年以后天主教徒也仍然获得了解放。宪法的維護者托利党人反对这种做法是完全應該的，因为任何一个自由主义的政党，就連激进派在內，也沒有攻击宪法本身。在他們看来，宪法也仍然应当是基础，而在宪法的立場上只有托利党人是始終如一的。他們了解并且說明，上述措施一定会促成英国国教会的瓦解，而且也必然要使宪法破产；授予非国教徒以積極的公民权，就等于 de facto〔事实上〕消灭英国国教会，等于認可对国教会的攻击；如果允許那些把僧侶的权威置于国家权力之上的天主教徒参加行政和立法，那对国家来說是極不合理的。自由党人不能推翻他們的这些論据；但是解放畢竟已成事实，托利党人的預言也已經开始应驗了。

于是英国国教会就成了一个虛名，它和其他教派的區別，只在于它每年有300英鎊的收入和一些微不足道的但恰好足以引起別人反对的特权罢了。屬於这类特权的有教会法庭，在这些法庭中，英国国教会的主教享有一种特殊的但意义非常微小的裁判权，这些法庭的主要麻煩是害人花訴訟費用；其次是地方教会稅，它用来保养国教会所支配的建筑物；非国教徒屬这些法庭审判，并且必須

分担地方教会税。

但是，不仅是反对教会的立法，就连维护教会的立法也都促使国教会成为虚名。爱尔兰教会从来就是一个虚名，是一个完备的国教会或政府教会，是一个上自大主教下至副牧师圣职齐全的教阶制度，这种制度所缺少的只是一个教区，它的职务就是给空空如也的四壁说教和祈祷。英国的教会虽然受到非国教徒的不少排挤（特别是在威尔士和工厂区），但它仍有自己的听众，可是收入优厚的牧师却不大关心自己的信徒。边沁说过：“如果你们要使牧师这一等级遭到蔑视和陷于毁灭，那你们就多给他们一些钱吧！”无论是英国的还是爱尔兰的教会都证明了这句金石之言的千真万确。在英国的乡村和城市，人民所最痛恨和最鄙视的，莫过于 church-of-England parson [英国国教会的牧师] 了，在英国这样一个虔诚信教的民族中，这种情况当然是耐人寻味的。

显而易见，英国国教会的名声越是变得微不足道，保守的和坚决维护宪法的政党就越是要拚命地保持这点名声；教会和国家的分离恐怕连约翰·罗素勋爵也会为之泪下的；同时也显而易见，教会的名声越小，它的压迫就越沉重，越显著。特别是爱尔兰教会最令人憎恨，因为它的意义最微小，它的目的不过是激起人民的愤怒，使人民时刻铭记着他们是被奴役的人民，他们被迫接受征服者的宗教和制度。

因此，英国现在正处于从确定的基督教国家向不确定的基督教国家过渡的阶段，也就是说，正在向一个不是以确定的宗教信仰为基础，而是以现存各种宗教信仰折衷而成的平均派——不确定的基督教为基础的国家过渡。自然，旧的确定的基督教国家就已经采取过措施来防止人们的不信教，1699年的叛教法以剥夺消极

的公民权和监禁的办法来惩治不信教的人；这个法令一直都没有废除，但也从来没有再实施过。另一个从伊丽莎白女王时代相傳下来的法律規定：凡沒有充分理由星期日不到教堂做礼拜者（如果我沒有弄錯的話，甚至还規定要到聖公会的教堂，因为伊丽莎白女王是不承認非国教徒的教堂的），課以罰款或監禁。这条法律在乡村中現在还經常运用。甚至在这里，在离曼徹斯特只有几个鐘头路程的文明的郎卡郡，也还有几个伪善的治安法官，正如曼徹斯特的議員米·基卜生兩星期前在下院所証实的，他們曾判处許多不按时到教堂做礼拜的人以監禁，有时这种監禁長达六个星期。制裁不信教的主要法律是：凡不相信上帝或來世賞罰的人都沒有資格宣誓，并且要按瀆神罪論处。凡企圖挑起人們輕視聖經或基督教以及直接否認上帝存在的行為，都被認為是瀆犯神靈；对这种行為的懲罰有監禁（通常为一年）和罰款兩種。

然而，就連这个不确定的基督教国家，在未得到立法手續的正式認可以前，也已經搖搖欲墜了。前面已經說过，叛教法已陈旧不堪；規定上教堂做礼拜的法令也相当陈腐，現在只在極个别的情况下才施行；同样，瀆神法也过时了（这多亏英国的社会主义者特别是理查·卡萊尔的大無畏精神），現在它只能在某些特別迷信的地方（如爱丁堡）施行；在有可能的地方，人們甚至免除了不許宣誓的禁令。基督教政党已經变得十分脆弱，正如它自己所看到的，要是严格实施这些法律，就会使它們很快遭到廢除，因此这个政党宁願保持緘默，以便使基督教立法这把达摩克利斯的劍^①至少照旧悬

^① 根据古希臘的傳說，暴君西拉庫斯基·季奧尼西（公元前405—367年）在筵宴的时候以馬尾系劍悬在他的寵信达摩克利斯的头上，表示后者的安乐不会長久，这里用来比喻經常威胁着的危險。——譯者注

在不信教者的头上，也许还可以继续起威吓和警告的作用。

除上面分析过的这些成文的政治法规以外，还有几个方面也应该列入宪法的范围。直到目前为止几乎还没有谈到公民权利；在英国，个人在宪法本身的范围内是没有任何权利的。这些权利之所以存在，或者是由于习惯，或者是由于个别跟宪法没有任何关系的法规。后面我们就会看到这种奇怪的分离现象是怎样产生的，现在我们先来批判这些权利。

第一个权利是，每个人都可以不经国家事先许可自由无阻地发表自己的意见，这也就是出版自由。有人认为，任何地方的出版自由都不如英国的出版自由这样广泛，这种看法一般说来是对的。不过，英国的这种自由也还是很有限的。诽谤法、叛国法和渎神法都沉重地压在出版事业的身上；如果说对出版事业的迫害还不算多，那末这并不是由于法律，而是由于政府害怕因采取压制出版事业的措施而丧失民心。英国各党派的报纸每天都在违反出版法，因为它们既反对政府也反对个别的人，但人们对这一切都假装没有看见，等到时机成熟便来一场政治诉讼，那时再连出版物一起拿来算总账。1842年宪章派的遭遇就是这样，不久以前爱尔兰的合并取消派²⁰³的遭遇也是这样。正像1842年以后普鲁士的出版自由一样，英国的出版自由一百年来苟延残喘，完全是靠政府当局的恩典。

英国人的第二个“天生的权利”（birthright）是人民集会的权利，到目前为止欧洲还没有一个民族享受过这种权利。这种权利虽然由来已久，但只到后来才定为一条法规：“人民有为讨论自身疾苦和向立法机关请愿减轻疾苦而集会的权利”。这里边已经包含了某些限制。如果集会的结果不是请愿，那末这个集会即使不

算直接非法，但無論如何也是很值得懷疑的。在奧康奈爾的訴訟案中，檢察官特別強調：這些已被認定為非法的集會，當時不是為討論請願而召開的。但是主要的限制還是警察性的限制：中央和地方當局可以事先禁止或中斷以至解散任何一個集會，他們不僅在克隆塔爾弗[⊖]，而且在英格蘭本土上也常常以這種手段來對付憲章派和社會主義者的集會。但這並不被認為是侵犯英國人的天生權利，因為憲章派和社會主義者都是窮人，所以他們是沒有權利的。這一點除“北極星報”²⁰⁴和“新道德世界”²⁰⁵外誰也不過問，因此大陸上對這方面的情形一無所知。

再其次是結社的權利。凡以合法手段追求合法目的的一切結社都是容許的；但是這類會社每次只許成立一個不設地方支部的大機構。會社若劃分為一些設有專門機構的地方支部，則只有為慈善目的和一般金錢目的才允許建立，而且還必須得到當地經管這類事務的官吏的許可。社會主義者之所以得到了組織協會的許可，就因為他們提出了這樣一個目的；憲章派雖然在自己的章程中逐字逐句地抄下了社會主義協會的章程，但仍未被批准結社。現在他們不得不規避法律，並因而陷入這樣一種境況：只消憲章協會任何會員的一個筆誤，就足以連累整個團體墜入法律的圈套。但是，即使不管這一點，充分的結社權利也仍然是富人的特權；組織會社首先就需要錢，富有的反谷物法同盟籌措幾十萬元易如反掌，而貧窮的憲章協會或不列顛礦工工會單是應付經費開支就困難重重。況且沒有經費的會社很少有什麼作用，同時也不能進行宣傳鼓動。

Habeas Corpus〔人身保護〕的權利，即每個被告（犯叛國罪的

⊖ 都柏林的郊区。——編者注

除外)有在訴訟开始以前交納保證金获釋的权利,这种备受贊揚的权利也仍然是富人的特权。穷人交不起保證金,因此只得进監獄。

这些个人权利中的最后一个,就是每个人都有权由和自己同类的人来审訊,而这一个权利也同样是富人的特权。穷人不是由和他們同类的人来审訊,他們在任何情况下都是由他們的死敌来审訊,因为在英国,富人和穷人是处在公开敌对状态的。陪审員必須具备一定的資格,究竟是什么样的資格,这从下面的事实中就可以看出来:在都柏林这样一个拥有 25 万人口的城市,合格的陪审員名單上只有 800 个人。在郎卡斯特、瓦瑞克和斯泰福的最近几次关于宪章派的訴訟案件中,审訊工人的是地主和租佃人(他們多半是托利党人),厂主或商人(他們多半是輝格党人),但前者和后者都是宪章派和工人的敌人。然而这还远不是全部情况。所謂“不偏不倚的陪审团”,根本是胡說。四星期前在都柏林审訊奥康奈尔时,每一个陪审員,不管是新教徒或托利党人,都是他的敌人。“和他同类的人”應該是天主教徒和合并取消派,但这些人也不会是不偏不倚的,因为他們是他的朋友。陪审团中有一个天主教徒就会使任何裁定(無罪的裁定除外)都做不成。这个案件的情形特別明显,但实际上任何案件的情形也都是这样。陪审法庭就其实質來說是一个政治机关,而不是法律机关;但是,既然一切法律設施本来都具有政治性質,那末陪审法庭也就体现了司法制度的真正本質。臻于最高發展的英国陪审法庭,在制造法律謊言和不道德行为方面达到了登峰造極的地步。人們首先虛構出所謂“不偏不倚的陪审員”,硬要陪审員忘記他在审訊前所听到的有关該案件的一切,而只根据法庭上所提出的証据来判断,仿佛这是可能的!其次,人們又虛構出所謂“不偏不倚的法官”,說什么法官必須闡明法

律而且要不偏不倚地、完全“客觀地”对比双方所提出的理由，仿佛这是可能的！人們甚至要求法官不管怎样都要采取某种特别方式尽量不影响陪審員的判断，不暗示陪審員如何裁定，也就是說，法官必須按照为做出結論所要求的方式来說明前提。但是他甚至在自己心中也不應該做出結論本身，因为这好像会影响他对前提的說明。人們就要求这一切以及其他千百种不可能的、不合人性和愚蠢的事情，不过是要堂而皇之地掩盖作为这一切現象的根源的愚蠢和不合人性。但是實踐是不会讓自己上当的，在實踐中人們很少顧及这一套胡說，法官十分明显地授意陪審員应做出怎样的裁定，而唯命是听的陪審員也照例是規規矩矩地做出这样的裁定。

还有！必須尽力保护被告，被告和国王一样神聖而不可侵犯，而且他不可能行为不軌，也就是說，他根本什么也不可能做，假若他居然做出了某件事情，那也会被認為是無效的。被告可能坦白自己的罪行，但这一点用处也沒有。法律規定，被告是不足憑信的；1819年（如果我沒有記錯的話）發生过这样一件事：一个人的妻子在一次她自認為無救的重病中，向自己的丈夫自白她破坏了夫妇关系的忠貞，事后这个人就控告他的妻子不貞；可是妻子的辯护人申辯說，被告的自白不能作为憑証，于是控訴被駁回了[⊖]。其次，被告的神聖性还反映在审判程序的各种形式中，这些形式籠罩着英国的陪審法庭，并成为律師們大肆施展訟棍伎倆的廣闊場所。什么滑稽可笑的形式上的錯誤都能推翻整个訴訟，这一点簡直是难以令人置信的。1800年，一个人被認定犯有伪造鈔票的罪行，但却未受到懲罰，因为他的辯护人在判決宣告之前發覺，在伪造的鈔

⊖ 威德“英国史”1838年倫敦版[Wade, «Brit. History», London, 1838]。

票上名字简写作 Bartw, 而在起诉书上是写的全名 Bartholomew。如前所述, 法官认为申辩的理由充足, 于是宣告犯人无罪[⊖]。1827 年在温彻斯特, 有一个妇女被控谋杀婴儿, 可是却被宣告无罪, 理由就是陪审员在验尸记录中写的是我们“发了一个誓”(«The jurors of our Lord the King upon their oath present that, etc.»), 保证发生过如此这般的事情, 可是应该写成我们“每人都发了一个誓”(«upon their oaths»), 因为十三个陪审员不是发了一个誓, 而是发了十三个誓[⊖]。一年以前在利物浦, 一个从别人口袋中偷走手帕的孩子被当场逮捕并拘押起来; 事情发生在星期日的晚上。孩子的父亲抗议警察非法拘捕他的儿子, 因为根据法律, 任何人都无权在星期日从事他赖以维持生计的工作, 所以警察在星期日也无权拘捕任何人。法官同意这种理由, 但在以后的审问中, 这个孩子供认他是职业小偷, 于是法官就因他在星期日干自己的本行工作而罚了他五先令。这样的例子我真能举出几百个, 但上面举出的几件就已经足以说明问题了。英国的法律维护被告的神圣性而反对它本来应该保卫的社会。就像在斯巴达一样, 受惩罚的不是犯罪行为, 而是犯罪的笨拙。一切保护都反对它所要保护的人; 法律要保护社会, 但却攻击社会; 它要维护被告, 但却危害被告; 因为很清楚, 谁要是穷得雇不起这种讼棍式的辩护人对抗官方的讼棍伎俩, 过去那些为保护他而创立的一切形式都会对他不利。谁要是穷得请不起一个辩护人或相当数目的证人, 那末即使他的案件还有些模棱两可, 他也一定要遭殃。他事先能够看到的只有起诉书和最初提交治安法官的供述书, 因此不知道据以控告他的详细

⊖ 威德“英国史”1838年伦敦版[Wade, «Brit. History», London, 1838]。

⊖ 同上。

証据（而正好是这一点对無罪的人最危險不过了）；他必須在控告提出后立即申辯，而且只有說一次話的權利；假如他沒有詳細申訴一切理由，假如缺少一个他認為不必邀請的証人，那末他就遭殃了。

可是最妙的是下面这个規定：十二个陪審員的裁定必須一致。

他們被关在一間房子里，在未得出一致決定或法官确信他們不能取得一致意見以前，不放他們出來。但这是十分不近人情和極端違反人类本性的做法，因为要求十二个人对某一問題的意見完全相同，那簡直是开玩笑。但这种做法是一貫的。最殘酷的审讯从肉体上或精神上折磨被告，陪審法庭宣称被告是神聖的，而以絲毫不亞于宗教裁判所的对質来折磨証人，甚至还折磨陪審員；就給它提出一个裁定吧！哪怕这会使世界毀灭也無所謂。陪審員在沒有提出裁定以前，一直像坐牢一样地被关起来；如果他們真正要坚持自己的誓言，那末就会任命一个新的陪審团，于是訴訟又如此这般地从头再来一遍，直到原告或陪審員疲于战斗并無条件投降为止。这已足够証明：全部审判程序离不开折磨，它在任何情况下都是野蛮的。可是不这样也不行；如果硬要在不可能具有数学精确性的事物中求得这种精确性，那就不能不流于荒唐或野蛮。实践又一次揭明，在这一切現象后面究竟隐藏着什么；在实践中，陪審員們对案件总是处之泰然，到了無可奈何的时候，也就泰然自若地違背自己的誓言。1824年在牛津發生过这样一件事情：有一次陪審員們未能取得一致的意見，一个人硬說有罪，其余的十一个人主主張無罪；最后他們达成協議，唯一持有異議的人在起訴書上写了“有罪”后走开，然后首席陪審員和其余的陪審員一道来了，他們拿起起訴書，在“有罪”上面加写一个“沒”字（威德“英国史”）。

“观察家”杂志的编辑丰勃兰克在其著作“七个政府统治下的英国”²⁰⁶中叙述了另外一个情况。这里陪审员们也没有能取得一致的意見，結果采取了抽签的办法：拿两根稻杆来抽，哪一边抽了較長的稻杆，便采納哪一边的意見。

既然我們已經研究了一些法律制度，那末我們現在就再深入一步考察問題，以便全面地了解英国的法律狀況。誰都知道，英国的刑法典在欧洲是最森严的。就野蛮來說，早在1810年它就已經毫不亞于加洛林納法典²⁰⁷了：焚燒，輪輾，砍四塊，从活人身上挖出內臟等等曾是慣用的几种刑罰。不錯，从那时起最令人憤慨的酷刑固然已經廢止，但刑法中仍然原封不动地保留了大量野蛮的和卑劣的酷刑。处死刑的有七种罪（杀人、叛国、强奸、兽奸、破門入盜、暴力行劫、縱火杀人）；而以前应用范围广泛得多的死刑，也只是到1837年才限制在这几个方面。可是除了死刑以外，英国的刑法还有两种野蛮得無以复加的刑罰：苦役流刑和单独监禁。前者通过群居把人变成禽兽，后者通过孤寂的生活把人变成禽兽，这两种刑罰經年累月連續不断地从肉体上、精神上、道德上来摧殘法律的牺牲者，一直把他們弄得像牲畜一样，很难想出比这更殘酷和更卑劣的刑罰了。被流放的犯人陷入一种道德敗坏卑鄙下流的深淵，哪怕是气質最好的人在那里待上六个月也一定会潦倒沉淪的。誰有兴致閱讀一下目击者关于新南威尔士或諾福克島的报告，那末当我說上述种种还远沒有反映出实际情况的时候，他一定会同意我的說法。单独监禁往往把人逼瘋；倫敦模范監獄在成立三个月之后就已經不得不交給瘋人院三个瘋子，至于通常被当做神智正常的宗教瘋癲病，那就更不必說了。

制裁政治罪的刑法在行文方面几乎和普魯士的刑法完全一

样；特别是“鼓动不满”(exciting discontent) 和“煽动性的言论”(seditious language) 这两条的措词很不精确，使法官和陪审员大有迴旋的余地。而对这方面的刑罰也比对其他案件来得严厉，苦役流刑是主要的懲罰方式。

如果說这些严厉的刑罰和政治罪概念的不精确在實踐中沒有达到法律所預期的結果，那末这一方面也是由于法律本身有缺陷，因为法律中的混乱和含糊之处非常之多，高明的律师随时都能找到有利于被告的漏洞。英国的法律有習慣法(common law)和成文法(statute law)。習慣法也就是不成文法，它現在还像人們开始搜集法規以及后来由法律权威加以彙編时一样；自然，这种法的最主要的条文都是模糊不清語义含混的；成文法是由五百年来搜集的無数个别的議會法令、条例組成的，这些法令和条例彼此矛盾，結果讓完全不法的状态代替了“法治状态”。在这里律师就是一切；誰对这一堆乱七八糟矛盾百出的法律杂燴确实花費了足够的時間，誰在英国的法庭上就是全能。由于法律不确定，人們自然就把从前的法官对类似案件的判決奉为权威；这样一来，法律的不确定性就只有愈益加深了，因为这些判決也同样是彼此矛盾的，而且审讯的結果又是由律师的学識和机警来决定。另一方面，英国刑法的意义微小又只是賜予恩惠等的結果，迁就社会輿論的結果，虽然按照法律，政府根本不一定要顧及輿論；而且立法机关又根本不打算改变現存的秩序，这从它激烈反对任何立法改革的态度中就可以看出来。但决不应当忘記，这里是財產統治一切，因此这种恩惠只賜予“值得尊敬的”犯人，而穷人、賤民、無产者却承受着法定野蛮行为的全部重压，可是对这一点任何人也不加过問。

而且这种对富人的庇护也明显地表現在法律中。一切重罪都

处以最严厉的刑罰，而几乎所有次要的罪行則都处以罰款；当然，这种罰款的办法是貧富一律的。但是富人很少或完全不会苦于負担，而穷人却十之八九支付不起，于是法庭就干脆以 «default of payment» [“不付罰款”] 为由罰他們做几个月的苦工。只要看一下随便哪种英国报纸上的警察报告，就会深信这种說法是正确的。虐待穷人庇护富人是一切审判机关中十分普遍的现象，这种做法肆無忌憚，报纸上对这类事件的描述也十分厚顏無耻，所以人們讀报时很少能不感到內心的激憤。任何富人随时都能受到异常客气的对待，不管他的罪行如何卑劣，在不得不处他以罰款时，“法官还总是感到非常抱歉”，虽然这种罰款通常都是微乎其微的。在这方面，法律的运用比法律本身还要不人道得多；«law grinds the poor and rich men rule the law» [“法律压迫穷人，富人管理法律”] 和 «there is one law for the poor and another for the rich» [“对于穷人是一条法律，对于富人是另外一条法律”]——这是兩句早已家喻户晓的至理名言。可是，难道能够不是这样嗎？治安法官也好，陪审員也好，他們本身都是富人，都来自资产阶级，因此他們都袒护自己的同类，都是穷人的死对头。如果再估計到财产的社会影响（这一点我們不能在这里分析），那末的确就沒有誰会对这种野蛮的情形感到惊异了。

关于恶劣到極点的直接的社会立法，我們以后再談，因为在这里不能說明这种立法的全部意义。

現在把我們对英国法治状态的批判总结一下。从“法治国”的观点出發可能对这种状态提出什么指摘，这絲毫不关紧要。英国不是正式的民主制，这并不能使我們对它的各种制度怀有偏見。对于我們來說，重要的只是这样一种触目皆是的情况：理論和实践

处于惊人的矛盾中。宪法所规定的一切权力——王权、上院、下院，我们都眼看着消失了；我们看到，国教会和英国人的一切所谓天生的权利都是徒具空名，甚至陪审法庭也只是虚有其表，法律本身没有实际效力；简言之，本身建立在精密确定的法律基础之上的国家，现在正在攢弃和拆毁自己的这个基础。如果可以說英国人一般是自由的话，那末他们的自由就不是法律的赐予，而是反对法律的结果。

其次，我们看到，这种事态引起了多少谎言和不道德的行为；人们俯首跪拜空名而否认现实，不愿对现实有任何的了解，拒不承认实际上存在的东西，他们自己创造出来的东西；他们自己欺騙自己，使用一套带有人为范畴的隐语，而每一个这样的范畴都是对现实的一种諷刺；他们胆战心惊地死死抓住这些空洞的抽象概念，只是为了不承认生活和实践中的情形完全是另一回事。全部英国宪法和一切立宪主义的輿論无非是一个弥天大谎，当它的真正本质有时在某些地方暴露得过于明显的时候，就不断地用无数的小谎言来弥补和掩盖。甚至当人们开始了解到这一套全是谎言和虚构的时候，还是紧紧地抱住它，而且抱得比任何时候都紧，唯恐这些空话、这些拼凑在一起的毫无意义的字母失散了，因为这些空话就是世界的基石，如果没有它们，世界和人类就会陷入纷乱的黑暗中！于是人们只好满怀厭惡地躲开这个由公开谎言和隐蔽谎言、伪善和自欺交織而成的罗網。

这种状况能够長此下去嗎？这一点用不着考虑。实践反对理論、现实反对抽象、生活反对毫无意义的空话的斗争，简言之，人反对不人道行为的斗争，一定会得出结果，而胜利将在哪一边，是毫无疑问的。

斗争已经在进行。宪法的基础已在动摇。最近的将来会形成怎样的局面，这可由上述情况推知。宪法中新的、外来的因素具有民主的性质，而我们将看到，舆论也会向民主的方向发展。英国的最近将来是民主制。

然而是哪一种民主制呢？不是过去那种同君主制和封建制度对立的法国大革命的民主制，而是现在这种同资产阶级和财产对立的民主制。以往的全部发展证明着这一点。资产阶级和财产统治着一切；穷人是无权的，他们备受压迫和凌辱，宪法不承认他们，法律压制他们；在英国，民主制反对贵族制的斗争就是穷人反对富人的斗争。英国所趋向的民主制是社会的民主制。

单纯的民主制并不能治愈社会的痼疾。民主制的平等是空中楼阁，穷人反对富人的斗争不能在民主制或单是政治的基础上完成。因此这个阶段只是一个过渡，只是最后一种纯粹政治的手段，这一手段还需要加以试验，但从其中马上就会发展出一种新的因素，一种超出现行政治范围的原则。

这个原则就是社会主义的原则。

弗·恩格斯写于1844年3月

按报纸原文刊印

载于1844年9月18、21、25和28日，
10月5、16和19日“前进报”（巴黎）
第75、76、77、78、80、83和84号

原文是德文

注 釋

卡·馬克思和弗·恩格斯
生平事業年表

索 引

注 釋

- 1 “評普魯士最近的書報檢查令”是卡尔·馬克思的第一篇政論性文章，他的政治活动就是从这时开始的，当时他是一个革命民主主义者。

19 世紀 40 年代初，德国正处于資產階級革命的前夜，爭取自由和民主的运动非常高漲，所以本文所談到的問題，即关于普魯士的出版狀況問題，在当时显得特別尖銳。普魯士政府于 1841 年 12 月 24 日頒布的新書報檢查令，在表面上表示不贊成对作家的写作活动加以限制，实际上不仅保存了反动的普魯士的書報檢查制度，而且更加强了这种制度。

馬克思这篇揭露新檢查令的虚伪自由主义的文章，沒有在德国發表。这篇文章是在 1842 年 1 月 15 日至 2 月 10 日間写成的，但直到 1843 年 2 月才在瑞士發表，載于“德国現代哲学和政論界軼文集”（《Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik》）第 1 卷。阿·盧格出版的这一文集（兩卷集），除卡·馬克思的兩篇文章之外，还收集了布·鮑威尔、路·費尔巴哈、弗·科本以及阿·盧格等人的文章。

1851 年，海·貝克尔开始在科倫出版卡尔·馬克思文集（Gesammelte Aufsätze von Karl Marx, herausgegeben von Hermann Becker. I. Heft, Köln, 1851），馬克思把“評普魯士最近的書報檢查令”这一篇文章作为該文集的第一篇。由于普魯士政府的查禁，这一版本在第一版出版后即被禁止發行。——第 3 頁。

- 2 引自歌德的“總結”（《Rechenschaft》）一詩。——第 7 頁。
- 3 引自席勒的“論純朴的和感伤的詩”一文。——第 7 頁。
- 4 斯特恩“特利斯屈蘭·善第先生的生平和見解”第 1 卷第 11 章。——第 8 頁。

- 5 引自伏尔泰的喜劇“流浪子”(«L'Enfant prodigue»)一書的前言。——第9頁。
- 6 联邦条例是1815年6月8日在維也納會議上通过的;根据这一条例的規定,德意志的許多邦在形式上都被联合成所謂德意志联邦,但这一联邦的建立并没有消灭德意志的分裂状态;德意志联邦的总机关——联邦議會是由德意志各个邦的代表組成的,开会地点在美茵河畔的法蘭克福,这一議會成了全德意志的反动堡壘。——第10頁。
- 7 指普魯士外交家受国王弗里德里希-威廉四世的委托同羅馬教皇所进行的談判,其目的在調解普魯士政府和天主教会之間的冲突。这一通常称做“教会糾紛”或“科倫糾紛”的冲突是由不同宗教間通婚(天主教徒和新教徒的通婚)所生子女的信教問題而引起的。1837年,科倫大主教因拒絕服从普魯士国王弗里德里希-威廉三世的要求以叛国罪名被捕,冲突就此开始。弗里德里希-威廉四世时,普魯士政府投降,这一冲突遂宣告結束。“普魯士在全世界面前亲吻教皇的鞋子……”——这就是1842年7月9日馬克思在致盧格的信中对这一冲突所做的結論。——第14頁。
- 8 指施特劳斯的“基督教教理的历史發展及其和現代科学的斗爭”(D. F. Strauß. «Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft»)一書所掀起的反对費尔巴哈的論战;施特劳斯这部書第1卷在1840年出版,第2卷在1841年出版。由于这一論战,黑格尔左派杂志“德国科学和艺术年鑒”(«Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst»)曾刊登了許多批判宗教的文章。曾經有人用“柏林人”和“也是柏林人”为笔名在1841年11月1日出版的第105期和1842年1月10日和11兩日出版的第7期和第8期上發表文章,企圖調和施特劳斯和費尔巴哈立場的分歧。卡·馬克思用“非柏林人”为笔名發表論文,借以表示他和上述几篇文章作者的意見絕然不同。——第32頁。
- 9 馬丁·路德“德文全集”1729—1734年萊比錫版,共22册(Martin

Luther. «Sämtliche Deutsche Schriften und Wercke». 22 Theile, Leipzig, 1729—1734)。——第 33 頁。

10 馬克思所指的是路·費爾巴哈“基督教的本質”(L. Feuerbach. «Das Wesen des Christenthums»)一書，這本書 1841 年 6 月出版于萊比錫。——第 33 頁。

11 “第六屆萊茵省議會的辯論(第一篇論文)。关于出版自由和公布等級會議記錄的辯論”。馬克思為第六屆萊茵省議會寫了三篇文章，其中公开发表的只有第一篇和第三篇(見本卷第 35—96 頁和第 135—181 頁)。馬克思在“評普魯士最近的書報檢查令”这篇当时尚未發表的論文中就对普魯士反动檢查制度展开了批判；他在第一篇論文中繼續对檢查制度进行批判，揭露了普魯士反动出版物的丑态，并以反映人民的需要和渴望的英勇善战的出版物形象与之对比。在这篇論文中，馬克思还闡明了使革命前的德意志人民群众和資產階級进步分子感到激动的另一問題，即代議制問題。馬克思通过討論出版自由和公布等級會議記錄問題的实例指出：省議會和人民代議制之間毫無共同之处，省議會違背人民利益，捍衛等級特权。

这篇叙述出版自由辯論的論文的發表，是馬克思為“萊茵报”(«Rheinische Zeitung»)撰稿的开端。

“萊茵政治、商業和工業日报”(«Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe»)自 1842 年 1 月 1 日至 1843 年 3 月 31 日在科倫出版。該报系萊茵資產階級代表創立，对普魯士專制政体抱有对立情緒。該报曾吸收几个黑格尔左派分子撰稿。1842 年 4 月馬克思开始為“萊茵报”撰稿，同年 10 月起，成为該报編輯之一。“萊茵报”也發表了恩格斯的許多文章。在馬克思担任編輯的期間，該报日益具有明显的革命民主主义性質。“萊茵报”在德意志的声誉日益扩大，它的这种民主傾向引起了政府階層的恐惧和不满以及反动报刊的惡毒攻击。1843 年 1 月 19 日普魯士政府通过决定从 1843 年 4 月 1 日起查封“萊茵报”，而在查封以前对該报实行特別严格的双重檢查制。由于該报股东企圖緩和該报的口气使政府取消上述决定，馬克思于 1843 年 3 月 17 日宣告辞去“萊茵报”編輯的职务。(見本卷第 244 頁)——第

35 頁。

- 12 普魯士的各省的等級會議(省議會)建立于1823年。會議由下列代表組成:(1)諸侯等級的代表即過去受封的德皇家族的代表,根據出身的權利,族長是省議會的當然議員;(2)騎士等級即貴族的代表;(3)城市的代表;(4)鄉的代表。由於擁有地產是參加省議會選舉的主要條件,所以大部分居民就被剝奪了選舉權。選舉資格和一切選舉把戲保證貴族在省議會中占大多數。省議會由國王召集,它們的職權範圍限於地方經濟和省的行政方面。在政治方面,省議會只具有極有限的諮議職能——它們只能對政府提交給它們討論的一些法案發表自己的意見。

第六屆萊茵省議會于1841年5月23日至7月25日在杜塞爾多夫舉行。關於出版自由的辯論是由於討論公布省議會記錄(這是1841年4月30日國王法令第一次授予省議會的權利)的問題以及許多城市關於出版自由的請願而展開的。——第35頁。

- 13 “國家報”(«*Staats-Zeitung*»)是“普魯士國家總匯報”(«*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*»)的簡稱,1819年創刊於柏林。19世紀40年代該報是普魯士政府的半官方機關報。——第35頁。
- 14 “福斯報”(«*Vossische Zeitung*»)即“柏林政治和學術問題王國特權報”(«*Königlich Privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*»),以該報創辦者福斯得名,1785年起用這一名稱在柏林出版。——第35頁。
- 15 “施本納報”(«*Spencersche Zeitung*»)即“柏林政治和學術問題新聞”(«*Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*»)以出版者施本納得名,1740年到1874年在柏林出版。19世紀40年代初,該報曾為半官方的政府機關報。——第35頁。
- 16 埃拔門尼底斯是克里特島上的僧侶。據傳說,他酣睡了半個多世紀。——第36頁。
- 17 指“普魯士國家總匯報”上發表的“祖國的報刊和祖國的統計”一文。

——第 36 頁。

- 18 指孔子，19 世紀時被認為是最初注釋“易經”的人。在“易經”這部中國的古代著作中包含着自然哲學概念的基礎，其主要思想就是一切存在物都是可變的。根據這種概念，由三條直綫（整段的和中斷的）進行不同的組合而形成的符號（卦），象徵着世界上的各種事物和現象。——第 37 頁。
- 19 馬克思稱畢達哥拉斯為“宇宙的統計學家”，是針對畢達哥拉斯所謂數目是一切事物的本質這一觀點而言。——第 37 頁。
- 20 指赫拉克利特的名言：“乾燥的靈魂是最明智和最良好的靈魂。”——第 39 頁。
- 21 “總匯報”（*Allgemeine Zeitung*）是德國的一家反動的日報，1798 年創刊，1810 年至 1882 年在奧格斯堡出版。——第 39 頁。
- 22 “辯論日報”（*Journal des Débats*）是法國資產階級報紙“政治和文學辯論日報”（*Journal des Débats politiques et littéraires*）的簡稱，1789 年創刊於巴黎。在七月王朝時期為政府的報紙，奧爾良派資產階級的機關報。——第 39 頁。
- 23 摘自席勒的詩“信仰的話”。——第 40 頁。
- 24 歌德“藝術簡評”。——第 41 頁。
- 25 引自“第六屆萊茵省議會會議記錄”1841 年科布倫茨版（*Sitzungs-Protokolle des sechsten Rheinischen Provinzial-Landtags*. Coblenz, 1841），下同。——第 43 頁。
- 26 指法的历史學派。這是 18 世紀末產生於德意志的历史學和法學中的一個反動流派。關於這一學派的特征，見卡·馬克思“法的历史學派的哲學宣言”和“黑格爾法哲學批判導言”（本卷第 97—106 頁和第 454 頁）兩篇文章。——第 43 頁。
- 27 莎士比亞“仲夏夜之夢”第五幕第一場（見朱生豪譯“莎士比亞戲劇集”（一）1954 年北京作家出版社版第 90 頁。——譯者注）。——第 44 頁。

- 28 “柏林政治周刊”(«*Berliner politisches Wochenblatt*»)是極端反動的報紙,1831年到1841年在卡·哈勒、利奧、勞麥等人的參加下出版。該報受到皇太子弗里德里希-威廉(1840年起即位為德皇弗里德里希-威廉四世)的支持和保護。——第49頁。
- 29 烏朗特的詩“復仇”中的一句的改寫。——第62頁。
- 30 馬克思改寫的歌德的詩“魔術師的徒弟”中的一句。——第62頁。
- 31 卦——見注18。——第62頁。
- 32 本段和下一段引用的詩句,是中世紀阿拉伯作家哈利利的作品,馬克思引自弗·呂凱特的作品“賽魯支人阿卜宰德的变化”或“哈利利的詩篇”1826年什圖特加特版(F. Rückert. «*Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri*». Stuttgart, 1826)。——第82頁。
- 33 摘自修昔的底斯的“伯羅奔尼撒戰爭史”第2冊。——第95頁。
- 34 摘自希羅多德的“歷史”第7冊。斯培爾泰阿斯和布里斯都是斯巴達人,由於斯巴達人殺害波斯使節,他們兩人被送交波斯大帝薛西斯作贖罪的犧牲。——第96頁。
- 35 巴巴蓋諾——莫扎特的歌劇“魔笛”中的人物,捕鳥者,身穿用鳥的羽毛做成的衣服。——第97頁。
- 36 馬克思指古·胡果的“作為實證法、特別是私法的哲學的自然法教科書”(G. Hugo. «*Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*»)一書。——第98頁。
- 37 指德國反動的法律家弗·卡·薩維尼在1838年為紀念胡果獲得法學博士學位五十周年而寫的那篇文章。——第98頁。
- 38 指過去在印度的一個等級——拉吉普特人中間流行的一種風俗。——第100頁。
- 39 本篇當時經檢查後被禁止發表,這裡按手稿副本刊印。——第102頁。

- 40 馬克思指青年德意志派某些作家的著作所鼓吹的“爱的自由”。
- “青年德意志”是19世紀30年代产生于德国的一个文学团体，海涅和白尔尼对这一团体有極大的影响。“青年德意志”的作家(谷兹科夫、文巴尔克和蒙特等)在他們的文艺作品和政論中反映出小資产階級的反抗情緒，他們起来捍衛信仰和出版自由。青年德意志派的观点的特点是思想上不成熟和政治上不坚定。他們之中的大多数人很快就墮落成为庸俗的資产階級自由派。——第103頁。
- 41 指弗·卡·薩維尼的“論当代在立法和法理学方面的使命”(1814年海得尔堡版)(F. K. Savigny. «Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft». Heidelberg, 1814)一書和1842年薩維尼被任命为修訂法律大臣一事。——第105頁。
- 42 “科倫日报”(«Kölnische Zeitung»)是一家德国日报，該报自1802年起即以此名在科倫出版。19世紀30年代和40年代初該报拥护天主教，反对普魯士国内占統治地位的新教。1842年反动政論家海尔梅斯——普魯士政府的密探为“科倫日报”的政治編輯，該报會猛烈攻击馬克思主編的“萊茵报”。——第107頁。
- 43 馬克思引用琉善的著作，根据“希臘散文集新譯本”1827年什圖特加特版第5册第176頁(«Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen». Fünftes Bändchen, Stuttgart, 1827, S. 176)。——第108頁。
- 44 吠陀經是印度文艺和宗教的最古的文献，用詩和散文写成，产生于公元前6世紀以前几个世紀。——第115頁。
- 45 指1830年法国資产階級革命后的宪章(Charte constitutionnelle)，它是七月王朝的根本法。——第117頁。
- 46 莎士比亞“李尔王”第二幕第二場(見朱生豪譯“莎士比亞戏剧集”(五)1954年北京作家出版社版第208頁。——譯者注)。——第120頁。
- 47 意指“科倫日报”主編海尔梅斯在青年时代參加德国学生反政府运动一事。——第120頁。

- 49 柯利班是崇拜女神基別拉的祭司；卡比尔是崇拜古希臘神卡比尔的祭司。在小亞細亞，柯利班和卡比尔同克里特島的庫列特即宙斯母親蕾婭的祭司們混淆起來了。相傳，每逢襁褓中的宙斯哭叫時，庫列特使用自己的矛敲盾牌，發出一片聲響，以壓倒宙斯的哭聲。——第121頁。
- 49 馬克思指的是德國的反動報刊為反對哲學批評宗教而展開的激烈爭論；對宗教的這一批評始於施特勞斯的“耶穌傳”(D. F. Strauß. «Das Leben Jesu»)一書，該書第1卷於1835年出版，第2卷於1836年出版。——第122頁。
- 50 “漢堡記者”(«Hamburger Korrespondent»)是“漢堡公正記者政治和學術日報”(«Staats und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unparteiischen Korrespondenten»)的簡稱。在19世紀40年代該報為日刊，傾向於反動的君主專制。——第122頁。
- 51 “德國年鑒”(«Deutsche Jahrbücher»)是黑格爾左派分子的文藝哲學雜誌“德國科學和藝術年鑒”(«Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst»)的簡稱。該雜誌自1841年7月由阿·盧格主編在萊比錫出版。1838—1841年該雜誌曾以“德國科學和藝術哈雷年鑒”(«Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst»)的名稱出版。由於“哈雷年鑒”(«Hallische Jahrbücher»)在普魯士受到禁止刊行的威脅，編輯部從普魯士的哈雷城遷移到薩克森，並更改了雜誌的名稱。但是，即使用新的名稱，雜誌也沒有出版多久。1843年1月薩克森政府查封了“德國年鑒”，同時聯邦議會決定禁止它在全德境內出版。——第122頁。
- 52 “科尼斯堡日報”(«Königsberger Zeitung»)是“普魯士王國國家、軍事和和平日報”(«Königlich-Preußische Staats-Kriegs-und Friedens-Zeitung»)的簡稱，該報自1752年至1850年以此名在科尼斯堡出版。19世紀40年代它是資產階級的進步報紙。——第128頁。
- 53 指1842年9月30日“萊茵報”第273號轉載魏特林的“年輕一代”

(«Die junge Generation») 杂志 1842 年 9 月号上的柏林 1842 年 8 月 21 日通訊稿。——第 130 頁。

- 54 馬克思这里所指的是載于“麦菲斯托費尔”(«Mefistofeles») 杂志 1842 年第 1 期和第 2 期的一篇抨击文, 題为“奥格斯堡‘总匯报’的巨大衰落”。

“麦菲斯托費尔。现代德意志簡評”(«Mefistofeles. Revue der deutschen Gegenwart in Skizzen und Umrissen») 是 1842—1844 年德国资产阶級文学家弗·施泰因曼出版的杂志; 共出版了 5 期。——第 130 頁。

- 55 指 1842 年 9 月 28 日至 10 月 9 日在斯特拉斯堡召开的第十次法国学者會議。會議有德国、瑞士、英国、比利时、俄国及其他国家的学者参加。其小組会之一对傅立叶学派关于改善無产者阶級的社会地位的建議进行了討論。与会学者从资产阶級慈善家的立場考察了劳动者地位的問題。——第 131 頁。

- 56 自治論者——对过去受封的諸侯家族代表的称呼。1815 年的联邦条例为他們在法律上保留了自行管理其繼承領地的自治权, 不受一般遺產、监护等立法的約束。——第 133 頁。

- 57 馬克思关于第六屆萊茵省議會辯論的第二篇論文, 檢查官沒有准予發表, 这篇論文的手稿也沒有保存下来。1842 年 7 月 9 日馬克思写信給盧格說: “我的关于省議会的第二篇論文, 即关于教会糾紛問題的論文被檢查官勾掉了。我在这篇論文中指出了国家的拥护者怎样站在教会的立場上, 而教会的拥护者却站在国家的立場上。”

“教会糾紛”——見注 7。——第 135 頁。

- 58 “第六屆萊茵省議会的辯論(第三篇論文)。关于林木盜竊法的辯論”。在这篇論文中馬克思第一次挺身捍衛人民群众的物質利益。这篇論文的写作, 第一次推动馬克思去研究政治經济学。关于这一点, 馬克思在他的“政治經济学批判”(1859 年) 一書序言中說道: “1842 年到 1843 年, 我作为‘萊茵报’的主編, 第一次不得不就所謂物質利益問題發表意見, 而这曾使我陷入困境。萊茵省議會关于林木盜竊

和地产析分問題的討論，当时的萊茵省总督馮·沙培尔先生就摩塞尔农民的狀況問題对‘萊茵报’进行的官方論战，以及关于貿易自由和保护关税的辯論等等，第一次推动我去研究經濟問題。”——第 135 頁。

- 59 馬克思指的是 1532 年在累根斯堡德意志帝国国会通过的查理五世刑律(Constitutio criminalis Carolina)。这部刑律的特征是懲罰極端殘酷。——第 137 頁。
- 60 孟德斯鳩“法意”第 1 卷第 6 分册第 12 章(Montesquieu.«De l'esprit des lois». Tome premier, livre sixième, chapitre XII)。——第 139 頁。
- 61 指 5—9 世紀的所謂“野蛮人的法典”(«leges barbarorum»), 是各种日耳曼部落(法蘭克人、弗里茨人等)的習慣权利的記錄。——第 144 頁。
- 62 莎士比亞“威尼斯商人”第四幕第一場。——第 149 頁。
- 63 “国民日报”(«Le National»)是从 1830 年至 1851 年在巴黎出版的一家法国日报; 40 年代它是温和的資產階級共和派的机关报。——第 150 頁。
- 64 領主裁判权 是地主审判和懲罰自己的农民的封建权利。——第 150 頁。
- 65 歌德“狐狸—萊涅克”第 6 篇。——第 161 頁。
- 66 莎士比亞“威尼斯商人”第四幕第一場(見朱生豪譯“莎士比亞戏剧集”(一) 1954 年北京作家出版社版第 194 頁。——譯者注)。——第 173 頁。
- 67 馬克思所提到的这一事实發生于 1584—1585 年, 安特衛普城被西班牙国王菲力浦二世的軍隊所包圍。这支軍隊是調来鎮压荷蘭反对西班牙專制制度的起义的。——第 174 頁。
- 68 “聖者議會”是克倫威尔于 1653 年 7 月召集并于同年 12 月解散的小議會。参加这个議会的有很多的地方宗教团体的代表。他們給自己对

克倫威尔政策的抨击披上宗教的神秘外衣，因而获得了“聖者”这一嘲弄的綽号。——第 176 頁。

69 狄东——婆罗洲島上的一个地区。——第 178 頁。

70 指第六届萊茵省議會关于狩獵違禁法草案的討論，这一法案甚至把农民獵取兔子的权利也剝夺了。——第 181 頁。

71 在本文中卡·馬克思批判了 1842 年在薩維尼领导下拟定的离婚法草案。执政当局准备和討論离婚法草案是进行得極端秘密的。尽管如此，“萊茵报”在 1842 年 10 月 20 日公布了这一草案，因而引起了以后在“萊茵报”、“萊比錫总匯报”(«Leipziger Allgemeine Zeitung»)及其他报刊上展开的对草案的广泛公开的討論。“萊茵报”編輯部公布离婚法草案并坚决拒絕提供草案投稿人姓名是該报遭封閉的原因之一。——第 182 頁。

72 引自 1842 年 11 月 15 日“萊茵报”第 319 号附頁关于“新婚姻法草案”一文的編者按語。——第 182 頁。

73 乔·威·弗·黑格尔“法哲学原理”第 163 节补遺(G. W. F. Hegel. «Grundlinien der Philosophie des Rechts». Zusatz zu § 163)。——第 184 頁。

74 “萊比錫总匯报”(«Leipziger Allgemeine Zeitung»)是德国的一家日报，1837 年創刊。19 世紀 40 年代初是資產階級的进步報紙。1842 年 12 月 28 日內閣下令在普魯士境內查封該报，而在薩克森該报出版到 1843 年 4 月 1 日为止。

本文标题是苏共中央馬克思列宁主义研究院加的。——第 186 頁。

75 “爱北斐特日报”(«Elberfelder Zeitung»)是德国的一家日报，自 1834 年至 1904 年在爱北斐特出版。在 19 世紀 30—40 年代有保守的傾向。——第 190 頁。

76 “杜塞尔多夫日报”(«Düsseldorfer Zeitung»)是德国的一家日报，自 1826 年至 1926 年在杜塞尔多夫以此名称出版。在 19 世紀 40 年代該报具有資產階級自由主义的傾向。——第 190 頁。

- 77 指“萊茵—摩塞爾日報”(«*Rhein-und Mosel-Zeitung*»)而言,它是反動的天主教日報,自1831年至1850年在科布倫茨出版。——第191頁。
- 78 指1837年漢諾威國王廢除憲法所引起的事件。這一專橫的行為引起了哥丁根大學七位自由派教授(格里姆兄弟、達爾曼、蓋爾溫努斯、艾瓦德、阿爾勃萊希特、韋伯)的抗議,結果七位教授被撤職;其中有人被放逐。漢諾威事件在整個德國引起了廣泛的反應。“萊比錫總匯報”曾為哥丁根大學教授辯護。——第192頁。
- 79 “慕尼黑政治紀事”(«*Münchener politische Blätter*»)是“天主教德國歷史政治紀事”(«*Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*»)的簡稱。這個雜誌是教權派的雜誌,自1838年起在慕尼黑出版。19世紀40年代,該雜誌曾反對在普魯士國家內占統治地位的新教,為天主教會辯護。——第192頁。
- 80 “黃蜂”雜誌(«*Les Guêpes*»)是一種諷刺性月刊,主編為法國小資產階級政論家阿爾丰斯·卡爾,於1839年在巴黎出版。——第192頁。
- 81 馬克思在這裡是用神話中耶路撒冷的女預言者的名字來稱呼奧格斯堡“總匯報”。——第195頁。
- 82 指小資產階級民主主義者,詩人格·海爾維格由於普魯士政府禁止他籌辦的激進雜誌“來自瑞士的德意志通報”(«*Der deutsche Bote aus der Schweiz*»)在普魯士境內發行而寫給弗里德里希-威廉四世的信。“萊比錫總匯報”在1842年12月24日公布了海爾維格的信,之後,內閣就頒布了封閉該報的法令,而海爾維格也被逐出普魯士。——第196頁。
- 83 指登載在1843年1月6日“萊茵報”第6號上的“普魯士的報刊”這篇文章。——第196頁。
- 84 指1841年在普魯士建立的省議會的等級委員會。這些委員會是從省議會的議員中(按等級)選出的。它們組成聯合的諮議機關即“聯合委員會”。弗里德里希-威廉四世打算借助這一個徒有虛名的代表機關來

- 实行新的稅收和获得公債。——第 198 頁。
- 85 莫里哀“討厭的人”第一幕第五場。——第 199 頁。
- 86 馬克思是指留契里奧·瓦尼尼的“永恒神意的圓劇場”(«Amphitheatrum aeternae providentiae»)一書，該書在 1615 年用拉丁文出版。——第 200 頁。
- 87 Voltaire. «La Bible enfin expliquée». ——第 200 頁。
- 88 莎士比亞“亨利四世”前篇第三幕第一場。——第 201 頁。
- 89 萊辛“箴言”。——第 207 頁。
- 90 卡·馬克思的這篇文章是為了替“萊茵報”駐摩塞爾記者——小資產階級民主主義者、律師彼·約·科布倫茨——在他的一些不署名的文章里所提出的論點進行辯護而寫的。萊茵省總督馮·沙培爾曾指摘科布倫茨，說他歪曲事實，誹謗政府。由於科布倫茨無力十分深刻而全面地論證他的文章里的論點，從而駁倒沙培爾對他的指摘，於是馬克思就親自把這個任務擔當起來。馬克思根據他所收集的關於摩塞爾河沿岸地區釀造葡萄酒農民的貧困狀況的大量材料，用摩塞爾記者的名義尖銳地抨擊普魯士的社會政治制度。馬克思在報紙上只闡述了他預定答復的五個部分(見本卷第 213 頁)中的兩個部分。他所寫的後面幾部分都被書報檢查機關查禁了。手稿也沒有保存下來。“萊茵報”刊登為摩塞爾記者辯護的文章，是政府於 1843 年 1 月 19 日決定從 1843 年 4 月 1 日起查封該報並在查封前對該報實行特別嚴格的檢查的主要原因之一。——第 210 頁。
- 91 馬克思的“黑格爾法哲學批判”在 1843 年夏天寫於克羅茨納赫，其中包括手稿 39 張，每張手稿上均有馬克思標上的羅馬數字。第一張沒有保留下來。手稿對黑格爾的“法哲學原理”(«Grundlinien der Philosophie des Rechts»)一書的第 261—313 節作了全面的分析和批判。這幾節是該書闡述國家問題的一章中的一部分。恩格斯在“卡爾·馬克思”(1869)一文中談到馬克思通過分析和批判黑格爾的觀點所做出的結論時寫道：“馬克思從黑格爾的法哲學出發，結果得出這樣一種見

解：要获得理解人类历史發展过程的鎖鑰，不应当到被黑格尔描繪成‘整个大厦的栋梁’的国家中寻找，而应当到黑格尔所輕蔑的‘市民社会’中寻找。”

馬克思这份手稿的現在这个标题是苏共中央馬克思列宁主义研究院加的。——第 245 頁。

92 *Santa casa* (聖宮)——人們會这样称呼馬德里宗教裁判所的建筑物。——第 260 頁。

93 XIV 和 X 这两个数字表示手稿中的兩張 (見本卷第 298—304 頁和第 282—288 頁)。——第 337 頁。

94 馬克思的这些信發表在“德法年鑒”的“1843 年通信”这一部分里面，其中也有盧格、巴枯宁和費尔巴哈的一些信。

“德法年鑒”(《*Deutsch-Französische Jahrbücher*》)杂志是在巴黎出版的德文刊物，主編是卡·馬克思和阿·盧格。仅仅在 1844 年 2 月出版过一期双刊号。其中刊載有卡·馬克思的著作“論犹太人問題”和“黑格尔法哲学批判导言”，以及弗·恩格斯的著作“政治經濟学批判大綱”和“英国狀況。評托馬斯·卡萊尔的‘过去和現在’”(見本卷第 419—451、452—467、596—625、626—655 頁)。这些著作标志着馬克思和恩格斯最終地轉到了唯物主义和共产主义。杂志停刊的主要原因是馬克思和資產階級激进分子盧格之間存在着原則上的意見分歧。——第 407 頁。

95 指的是“德法年鑒”杂志的出版計劃。——第 415 頁。

96 卡貝“伊加利亞旅行記，哲学和社会小說”1842 年巴黎第 2 版(Cabet. *«Voyage en Icarie, roman philosophique et social»*. Deuxième édition, Paris, 1842)。本書第 1 版由卡貝在 1840 年分兩卷出版，書名是：“威廉·卡里斯达尔勛爵在伊加利亞的旅行和奇遇”，特·杜弗留譯自弗蘭西斯·亞丹姆斯的英文本(《*Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie*》，traduits de l'Anglais de Francis Adams, par Th. Dufruit.)。——第 417 頁。

97 馬克思的這句話引自托·汉密尔頓的“美国人和美国風俗習慣”德文

本:《Die Menschen und die Sitten in den vereinigten Staaten von Nordamerika》. Bd. I, Mannheim, 1834, S. 146.——第427頁。

98 指布·鮑威尔的“福音書作者批判”1841年萊比錫版第1—2卷;1842年布朗施威克版第3卷(B. Bauer. «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker》. Bd. 1—2, Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig, 1842)和大·弗·施特劳斯的“耶穌傳”1835—1836年杜宾根版第1—2卷(D. F. Strauß. «Das Leben Jesu》. Bd. 1—2, Tübingen, 1835—1836)。这些著作都从黑格尔左派的观点对宗教做了批判。——第445頁。

99 引自托馬斯·閔采尔为抨击路德写的小册子:“論据充分的辯护詞和对維登堡的过着安逸生活、由于曲解聖經而使不幸的基督教蒙受了最無耻的誣蔑的無神論者的答复”(«Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat»)。閔采尔这本书發表于1524年。——第449頁。

100 馬克思指的是他的巨著“黑格尔法哲学批判”(这本书的未完稿,見本卷第245—404頁)。他本打算把“导言”在“德法年鉴”上發表以后,接着就把这部著作付印出版。这个意圖未能实现的主要原因,馬克思在“1844年的經濟哲学手稿”的序言中这样写道:

“我曾答应用‘黑格尔法哲学批判’这个題目給‘德法年鉴’写一篇批判法学和国家学的文章。当整理付印的时候,觉得把單純对思辨思維的批判和对不同事物本身的批判結合起来,是很不适当的,因为这样会在闡述上受到拘束,并且使人难于理解。此外,需要研究的东西非常丰富多样,只有以格言式的文字才能用一篇文章把这些材料包括进去,而这种格言的文字又会造成任意系統化的假象。”

馬克思根据这些理由得出了一个結論:最好是写几个小册子,对法、倫理、政治等分別进行批判,以唯心主义思辨哲学批判的綜合性著

作来完成这些批判。但由于必須反对黑格尔左派以及德国資產階級和小資產階級思想体系的其他代表，馬克思不得不改变自己最初的計劃，在同制定新的革命唯物主义世界觀的基础密切結合起来的情形下，对唯心主义思辨哲学进行了全面的批判。馬克思、恩格斯合著的“神聖的家族”和“德意志思想体系”完成了这个任务。——第 453 頁。

101 馬克思指的是哲学家阿那卡西斯，斯基台人，据第欧根尼·拉尔修証明，希臘人會把他列为希臘七大哲人之一。——第 458 頁。

102 九月法令是法国政府 1835 年 9 月頒布的反动法令。这项法令限制了陪審人員的裁判活动，对出版采取了严峻的措施。在出版方面，規定增加定期刊物的現金稅，对反对私有制和現存国家制度的言論实行監禁和課以大量罰款。——第 463 頁。

103 卡·馬克思的这篇文章是为駁斥阿·盧格在“前进报”上用“普魯士人”的笔名發表的一篇文章而写的。

“前进报”(«Vorwärts!»)是德国的报纸，于 1844 年 1 月至 12 月在巴黎出版，每周出兩次。除馬克思写的上述一篇文章而外，該报也刊登过恩格斯的文章。馬克思从 1844 年夏天起密切地参与該报的編輯工作，該报在他的影响下开始具有共产主义性質；該报对普魯士反动制度展开了尖銳的批評。根据普魯士政府的要求，基佐內閣于 1845 年 1 月下令把馬克思及該报其他一些工作人員驅逐出法国；“前进报”因而停刊。——第 468 頁。

104 指 1844 年 6 月 4—6 日西里西亞織工的起义，这是德国無產階級和資產階級之間第一次大規模的階級搏斗。——第 468 頁。

105 “改良报”(«La Réforme»)是法国的日报，是小資產階級民主共和派的机关报；于 1843 年至 1850 年在巴黎出版。从 1847 年 10 月起，到 1848 年 1 月止，恩格斯在該报上發表了許多文章。——第 468 頁。

106 馬克思指的是普魯士国王弗里德里希-威廉四世于 1843 年 6 月 18 日就政府官員参加自由派在杜塞尔多夫为庆祝第七屆萊茵省議會而举行的宴会一事頒布的法令。这个法令禁止国家工作人員参加类似的示威

性的活动。——第 469 頁。

- 107 馬克思引証弗·培根这一段話是根据麦克庫洛赫所著“論政治經濟学的产生、成就、个别問題和意义”一書的法譯本 (J. R. MacCulloch. «Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique». Genève—Paris, 1825, p. 131—132)。——第 473 頁。
- 108 索美塞特宮 (Somerset House) 是倫敦西部的一所大廈, 有各种政府机关設在里面。——第 475 頁。
- 109 馬克思指的是織工起义前夕在西里西亞紡織区流行的革命歌曲“血腥的屠杀”。——第 483 頁。
- 110 馬克思引証的是米·舍伐利埃“論法国的物質利益”(M. Chevalier. «Des Intérêts matériels en France») 一書, 該書于 1838 年在巴黎和布魯塞爾出版数次。——第 486 頁。
- 111 指 1831 年 11 月和 1834 年 4 月里昂工人的起义。——第 486 頁。
- 112 “烏培河谷来信”是弗·恩格斯的第一篇政論性作品, 他从这篇作品开始为“德意志电訊”杂志撰稿(1839—1841)。
“德意志电訊”(«Telegraph für Deutschland») 是谷茲科夫創办的文学杂志, 1838 年至 1843 年在汉堡刊行。30 年代末至 40 年代初, 它反映了“青年德意志”的觀點。——第 493 頁。
- 113 “世界之友”是一个宗教派別。它反对在官方新教中占統治地位的、表現为極端神秘和虛偽的虔誠主义。这个宗教反对派是 19 世紀 40 年代德国資產階級对德国反动制度不滿的一种表現形式。——第 493 頁。
- 114 引自歌德的“米尼安娜”一詩。——第 494 頁。
- 115 恩格斯指的是利用 1817 年的强制合并令同改革派(加尔文派) 合并为福音派的路德派; 以及反对这个合并令、拥护“真正”路德派的老路德派。——第 497 頁。
- 116 指教皇格雷哥里七世和德国皇帝亨利四世 1075—1076 年由于教会权

- 力和世俗权力爭夺領導权的斗争而相互交換的充滿威吓和誣蔑的咨文。——第 502 頁。
- 117 指德国大学生体操协会的反政府發动。19世紀初在德国出現的这些协会,積極参加了德国人民反对拿破侖統治的解放斗争,但它們还没有克服民族主义的影响。維也納會議(1814—1815)以后,許多反对政府的体操协会会员都为爭取德国的統一、反对德意志各邦的反动制度而展开了斗争,因此在 1819 年被加上了“蠱惑人心”的罪名,并遭到了迫害。——第 502 頁。
- 118 瓦特堡紀念大会 是德国大学生 1817 年 10 月 18 日为庆祝宗教改革三百周年紀念和 1813 年萊比錫战役四周年紀念举行的。大会成了具有反政府情緒的大学生反对梅特涅統治的示威。——第 502 頁。
- 119 指海尔曼(阿明尼斯),凱拉賽部落的領袖。他曾領導德意志部落,在条多堡森林中击潰了三个羅馬旅团(公元 9 年)。——第 505 頁。
- 120 席勒用鮮明愉快的笔調描写古代众神世界的詩篇“希臘之神”,經施梯尔改編以后,成了对希臘人的“罪孽深重的祭祀”的斥責。——第 507 頁。
- 121 对伊·赫·弗·温克勒“豎琴之音”一書的評論,發表在 1838 年 12 月“德意志電訊”杂志第 208 期上。——第 507 頁。
- 122 教区学校 是萊茵省和威斯特伐里亞的五年制初級学校的名称。——第 511 頁。
- 123 “青年德意志”見注 40。——第 512 頁。
- 124 指巴門“艾納父子”商号的所有主。1837—1839 年,弗萊里格拉特給这些人当店員。——第 512 頁。
- 125 从斐·弗萊里格拉特的詩篇“燕子的故事”(«Schwalbenmärchen»)可以看到民間故事“青蛙公主”的主題,从“海濱漫步”(«Meerfahrt»)可以看到民間故事“白雪花”的主題。——第 513 頁。
- 126 “晨報”(«Morgenblatt»)是文学日报“知識界晨報”(«Morgenblatt

- für gebildete Leser»)的簡称,1807年至1865年在什圖特加特和杜宾根出版。1840—1841年,該报曾發表过弗·恩格斯的几篇有关文艺問題的通訊。——第513頁。
- 127 引自德国詩人普拉頓的喜剧“浪漫的伊第帕斯”第三幕第四場。——第514頁。
- 128 蒙达努斯·艾列米达 是一个深山隱士。恩格斯用这个名字来諷刺1836年用笔名“蒙达努斯”發表过“克列維—馬尔克区、幽里希—貝尔格区和威斯特伐里亞省的过去”(«Die Vorzeit der Länder Cleve-Mark, Jülich-Berg und Westphalen»)一書的德国作家文岑茲·楚卡尔馬里奧。——第516頁。
- 129 “科尼斯堡文学报”(«Königsberger Literatur-Blatt»)受“青年德意志”的影响,1841—1845年由亞·荣克主編在科尼斯堡刊行。——第520頁。
- 130 亞·荣克“关于現代文学的書信”(«Briefe über die neueste Literatur»)1837年汉堡版。——第520頁。
- 131 A. Jung. «Königsberg in Preußen und die Extreme des dortigen Pietismus». Braunsberg, 1840. ——第520頁。
- 132 «Hallische Jahrbücher»見注51。——第520頁。
- 133 指大·弗·施特勞斯“基督教教理的历史發展及其和現代科学的斗爭”(«Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft»)1840—1841年杜宾根和什圖特加特版第1—2卷。——第522頁。
- 134 路·白尔尼“巴黎来信”(«Briefe aus Paris»)。1832年汉堡版第1—2分册;1833—1834年巴黎版第3—6分册。——第524頁。
- 135 “亨利希·海涅評路德維希·白尔尼”(«Heinrich Heine über Ludwig Börne»)1840年汉堡版。——第528頁。

- 136 帕特庫尔和威納尔 是卡·谷茲科夫的同名剧作的主人公。——第528頁。
- 137 維·庫辛“論法国和德国的哲学”(«Über französische und deutsche Philosophie»), 附秘密顧問馮·謝林的批判性序言。1834年什圖特加特和杜宾根版。——第531頁。
- 138 弗·恩格斯“謝林和啓示。对絞杀自由哲学的最新反动派的批判”(«Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie philosophie»)一書1842年4月在萊比錫匿名出版。——第532頁。
- 139 指布·鮑威尔匿名出版的“对黑格尔、無神論者和反基督教者的末日的宣告。最后通牒”(«Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum»)。1841年萊比錫版。——第533頁。
- 140 爱·梅因对亞·荣克的“德国現代文学講义”一書的評論發表在1842年5月29—31日“萊茵报”第149—151号上。——第533頁。
- 141 影射亞·荣克念完神学系后想成为傳教士这个未能實現的意願。——第534頁。
- 142 本文是恩格斯为激进派月刊“来自瑞士的德意志通报”(«Der deutsche Bote aus der Schweiz»)写的稿子,这个杂志是格·海尔維格計劃于1842年在苏黎世出版的,他想用这个杂志来代替另一个曾經用同一名称在那里出版的杂志。但是出版新杂志的計劃沒有实现,而为这个杂志所写的那些文章于1843年夏以文集的形式出版了,文集題为“来自瑞士的二十一張”(«Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz»)。——第535頁。
- 143 反动的瑞士法律家和历史学家卡·路·哈勒于1816年至1834年出版了6卷“国家学的复兴”(«Restauration der Staats-Wissenschaft»)。
- 他在这部書中主張完全恢复封建專制制度,主張复活中世紀同業公会等級制国家的反动思想。——第537頁。

- 144 指弗里德里希-威廉四世于 1841 年給予老路德派建立自己的教会的权利。——第 538 頁。
- 145 指由于所謂“科倫糾紛”(也叫做“教会糾紛”)而逮捕科倫大主教的事件(見注 7)。——第 538 頁。
- 146 恩格斯指的是弗里德里希-威廉四世当 1840 年普魯士各省和各城市(科尼斯堡、布累斯勞及其他城市)的代表团向他宣誓效忠的时候所提出的郑重諾言;国王宣称,他將要“关心所有等級和所有教派的福利”。——第 541 頁。
- 147 包括了宪章派的各項要求的人民宪章, 1838 年 5 月 8 日作为准备提交議會的一項法案公布。宪章包括六点: 普选权(年滿二十一岁的男子), 議會每年改选一次, 秘密投票, 各选区一律平等, 取消議會議員候选人的财产資格限制, 發給議員薪金。——第 544 頁。
- 148 恩格斯指的是 1842 年 8 月英国工人在几个工業区(郎卡郡、約克郡等)举行总罢工的尝试。这次罢工斗争在一些地方發展成同軍警的武裝冲突。——第 550 頁。
- 149 “观察家”(«*The Examiner*»)是英国自由资产阶级的周报, 1808 年至 1881 年在倫敦出版。——第 553 頁。
- 150 反谷物法同盟是曼徹斯特的厂主科布頓和布萊特于 1838 年創立的。旨在限制甚至禁止从国外輸入谷物的所謂谷物法, 是为英国大地主的利益实行的。同盟要求貿易完全自由, 廢除谷物法, 其目的是为了降低工人工资, 削弱土地貴族的經濟和政治地位。同盟在反对地主的斗争中曾經企圖利用工人群众, 可是就在这个时候, 英国的先进工人展开了独立的、有着自己政治見解的工人运动(宪章运动)。
- 工業资产阶级和土地貴族在谷物法問題上的斗争, 由于 1846 年关于廢除谷物法的法案的通过而告結束。——第 553 頁。
- 151 *Sliding-Scale* (調节制) 是英国实行过的一种規定谷物稅的制度。按照这种制度, 谷物稅的高低和国内市場的谷物价格标准成反比例。——第 554 頁。

- 152 指波尔頓城(曼徹斯特附近)的工人。——第 556 頁。
- 153 指英国議會 1832 年 6 月实行的选举权改革。这项改革削弱了土地貴族和金融貴族的政治壟断，使工業資產階級的代表有可能参加議會。在爭取这项改革的斗争中充当主力的無产階級和小資產階級，受了自由資產階級的欺騙，沒有得到选举权。——第 558 頁。
- 154 解放天主教徒，即英国議會于 1829 年取消对天主教徒权利的限制。天主教徒(其中大部分是爱尔兰人)获得了被选为議會議員、担負某些政府职务的权利；同时选举的財產資格限制額提高了 4 倍。英国統治階級打算利用这种手段把爱尔兰資產階級吸引到自己方面来，并瓦解爱尔兰的民族运动。——第 558 頁。
- 155 非国教徒——在某种程度上不遵奉国教教会信条的英国各宗教教派的教徒。——第 560 頁。
- 156 国民宪章协会于 1840 年 7 月成立，它是工人运动史中第一个群众性的工人政党，在宪章运动高漲年代會員达 4 万人。协会的活动表明了會員中缺少思想上和策略上的团結一致，并說明了宪章运动的大部分領袖的小資產階級思想。1848 年宪章运动失敗后协会趋于瓦解，50 年代停止活动。——第 565 頁。
- 157 “理性的先知”(«The Oracle of Reason»)是一种無神論的周刊，从 1841 年到 1843 年在倫敦和英国的其他城市出版。——第 568 頁。
- 158 讓·雅·盧梭“社会契約論；或政治权利的原則”1762 年阿姆斯特丹版(J. J. Rousseau. «Du Contract social; ou Principes du droit politique». Amsterdam, 1762)。

“自然体系，或物質世界和精神世界的規律”法国科学院常任書記和該院四十委員之一米拉波先生著，1770 年倫敦版(«Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral». Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française. Londres, 1770)。本書的真正作者是法国唯物主义者保·昂·霍尔巴赫。为了不暴露自己，他在自己

- 的書上借用了1760年逝世的法国科学院書記米拉波的名字。——第569頁。
- 159 罗·施泰因“現代法国的社会主义和共产主义”1842年萊比錫版(L. Stein. «Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs». Leipzig, 1842)。——第571頁。
- 160 英愛合并是英国政府鎮压1798年爱尔兰起义后强迫爱尔兰接受的。合并自1801年1月1日起生效,它把爱尔兰的最后一点自治权也給剝夺了,并解散了爱尔兰的議會。从19世紀20年代起,取消合并(Repeal of Union)的要求成为爱尔兰最得人心的口号。但是,领导民族运动的资产阶级自由派(奥康奈尔及其他人)却只是把为取消合并而进行的鼓动看做是爱尔兰资产阶级从英国政府取得小小讓步的一种手段。1835年奥康奈尔和英国的輝格党勾結后,就根本停止了这种鼓动。但是,在群众运动的影响下,爱尔兰的自由派不得不在1840年建立了合并取消派(合并取消的拥护者)协会,他們力圖使这个协会和英国各統治阶级妥协。——第571頁。
- 161 大租佃者——向土地所有者租田,然后把田分成小塊再轉租出去的中介人。在爱尔兰土地所有者和实际耕种土地的人之間有时有十来層中介人。——第572頁。
- 162 弗·恩格斯从写“大陆上社会改革运动的进展”一文开始为英国欧文派社会主义者办的周刊“新道德世界。合理社会报”(«The New Moral World: and Gazette of the Rational Society»)撰稿。到1845年5月为止,恩格斯一直为这个刊物撰稿。恩格斯这篇文章做了一些删节以后还刊载在1843年11月11日和25日的宪章派“北極星报”(«The Northern Star»)第313号和第315号上。——第575頁。
- 163 指1842年在罕考門(倫敦近郊)建立“康考尔鳩姆”移民区的英国空想社会主义派。作为英国神秘主义者詹·皮·格里夫斯的信徒的罕考門派社会主义者們,曾經宣揚道德修身和禁欲的生活方式。这种移民区沒有多久就瓦解了。——第577頁。
- 164 “法郎吉”(«La Phalange»)是傅立叶派的刊物,1832年至1849年

- 在巴黎出版；曾屢次改變刊物名稱、出版期數、篇幅和開本。1840—1843年每星期出3期。從1843年8月起，由於傅立葉派創辦了“和平民主日報”(«La Démocratie pacifique»), 以“法郎吉”為名的刊物就作為理論性雜誌出版了。——第579頁。
- 165 平均主義工人社 是法國巴貝夫派共產主義者的秘密團體，成立於1840年，主要是工人。人道派 是巴貝夫派共產主義者的秘密團體，1841年以“人類衛護者報”(«L'Humanitaire») 為中心組織起來。這兩個團體在思想上都受了德·德薩米的影响，屬於法國空想共產主義中的革命派、唯物派。——第580頁。
- 166 當時歐文主義的積極宣傳者約·瓦茨和憲章派的演說家卓·拜爾斯圖的公開辯論，是1843年10月11、12和13日在曼徹斯特舉行的。顯然弗·恩格斯也出席了這場辯論。——第582頁。
- 167 比·約·蒲魯東“什麼是財產？或關於法和權力的原理的研究”1840年巴黎版(P. J. Proudhon. «Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement». Paris, 1840)。——第583頁。
- 168 “1841年人民報”(«Le Populaire de 1841») 是宣傳伊加利亞派的和平空想共產主義的機關報，1841年至1852年在巴黎出版。1849年以前，由埃·卡貝主編。這個刊物所以叫這個名稱，是為了同卡貝1833—1835年辦的激進主義周刊“人民報”(«Populaire») 相區別。——第584頁。
- 169 “獨立評論”(«La Revue indépendante») 是一種受空想社會主義影响的社会政治性月刊，1841年11月至1848年2月在巴黎出版，由比·勒魯、喬治·桑和路·維阿爾多負責編輯。——第584頁。
- 170 “年輕一代”(«Die junge Generation»)——月刊，是宣傳空想平均共產主義的機關刊物，威·魏特林1841年9月至1843年5月在瑞士出版。1842年1月以前，以“吁助德國青年”(«Der Hülfesruf der deutschen Jugend») 為名刊行。——第586頁。

- 171 W. Weitling. «Garantien der Harmonie und Freiheit». Vivis, 1842.——第 587 頁。
- 172 恩格斯这里根据的是魏特林 1843 年 5 月發表的“貧苦罪人們的福音”(«Das Evangelium der armen Sünder»)一書提綱。魏特林這本書直到 1845 年才在伯尔尼以“一个貧苦罪人的福音”(«Das Evangelium eines armen Sünders»)为名出版。——第 587 頁。
- 173 恩格斯指的是 1843 年苏黎世出版的“瑞士的共产主义者。根据从魏特林那里發現的文件。委员会給苏黎世州政府的报告書全文”。(«Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich». Zürich, 1843) 該書的作者是瑞士法律家、反动政客約·卡·布倫奇里。——第 587 頁。
- 174 指弗·恩格斯的小册子“謝林和啓示”。——第 589 頁。
- 175 埃·鮑威尔因为他的一本被普魯士政府沒收的“批評派同教会和国家的爭論”(«Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat». Charlottenburg, 1843) 而被判处四年徒刑。——第 593 頁。
- 176 “泰晤士报”(«The Times»)是英国最大的一家保守的报纸, 1785 年創辦于倫敦。——第 594 頁。
- 177 “弗依格特朗特”(«Voigtland»)是柏林著名的工人区之一; 聖詹尔士(Saint-Giles)是倫敦的貧民区。——第 594 頁。
- 178 “政治經济学批判大綱”是弗·恩格斯的第一篇經济学著作, 在这一著作中, 恩格斯用社会主义的观点研究了资产階級社会的經济制度和资产階級政治經济学的基本范疇。馬克思后来对恩格斯的这一著作給予了極高的評价, 称它为“批判經济学范疇的天才大綱”(見“政治經济学批判”序言, 1859 年)。这一著作証明恩格斯已徹底从唯心主义轉向唯物主义, 从革命民主主义轉向共产主义, 但是它还没有完全摆脱倫理的“哲学的”共产主义的影响。很多地方恩格斯还是根据一般人类的道德和人道的抽象原則来批評资产階級社会的。——第 596 頁。

- 179 亞當·斯密“原富”1776年倫敦版 (A. Smith. «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations». London, 1776)。——第598頁。
- 180 J. Wade. «History of the Middle and Working Classes». 3rd ed., London, 1835. ——第614頁。
- 181 阿·艾利生“人口原理及其和人类幸福的关系”1840年倫敦版第1—2卷 (A. Alison. «The Principles of Population, and their Connection with Human Happiness». Vol. 1—2, London, 1840)。——第616頁。
- 182 “馬爾庫斯”——19世紀30年代末在英国出版的一本小册子的作者的笔名，这本小册子大肆宣揚仇視人类的馬爾薩斯理論。——第618頁。
- 183 指英国在1834年通过的新“济貧法”。这个法律只允許用一种方式来帮助貧民，就是將他們安置在習艺所中。習艺所的制度同从事苦役的牢獄中的制度不相上下，人民称之为“穷人的巴士底獄”。——第618頁。
- 184 見阿·艾利生“人口原理……”1840年倫敦版第1卷第548頁 (A. Alison. «The Principles of Population …». Vol. 1, London, 1840, p. 548.)。——第622頁。
- 185 A. Ure. «The Philosophy of Manufactures». London, 1835. ——第624頁。
- 186 指恩格斯原来准备写的一部关于英国社会史的著作，他在留居英国的时候(1842年11月——1844年8月)曾为这部著作收集了材料。他打算在这部著作中用專門的篇幅来描写英国工人階級的状况。后来他改变計劃，决定单独写一部著作来献給英国無产階級，这一著作在他回到德国之后写成，即1845年在萊比錫出版的“英国工人階級状况”。——第625頁。
- 187 指1828年廢除宣誓法；該法令規定，只有英国国教徒才能担任政府职

- 务。——第 628 頁。
- 188 *«Laissez faire, laissez aller»*——“听之任之”是资产阶级自由貿易派經濟学家的信条；他們主張貿易自由，主張国家不干涉經濟範圍內的任何事务。——第 638 頁。
- 189 指 1843 年載于“德国現代哲学和政論界軼文集”第 2 卷的路·費尔巴哈的“哲学改革提綱草稿”。——第 647 頁。
- 190 国内移民区 (Home-colonies) 是欧文給自己的示范性的共产主义会社起的名称。——第 653 頁。
- 191 恩格斯在“英国工人階級狀況”(1845 年)的一个注解中，給卡萊尔做了同样的估价。恩格斯在該書德文第 2 版(1892 年)中給这个注解作了如下的补充：“但是二月革命使卡萊尔成了徹头徹尾的反动分子；他不再向庸人們發出正义的憤怒，却对那把他拋到岸上的历史巨浪發出狠毒的庸俗的怨言。”——第 654 頁。
- 192 恩格斯指的是英国科学家布萊克、普利斯特列和法国科学家拉瓦錫的發現。布萊克用定量的方法創始了所謂的气体化学，普利斯特列用实验的方法發現了氧气，拉瓦錫从理論上解釋了这个發現并推翻了燃素說。恩格斯当时不知道俄国的科学發現和技术發明；譬如他当时沒有看到米·瓦·罗蒙諾索夫的著作。18 世紀中叶，罗蒙諾索夫开始研究定量分析和化学原子論并發現了物質守恒定律，从而給化学奠定了科学的基础。——第 657 頁。
- 193 恩格斯写本文时还没有研究过英国土地关系的历史。后来的历史研究查明：在 15—17 世紀的时候，从农奴人身依附关系中解放出来的英国农民基本上都是官册土地持有者（即以官册为憑的土地持有者——繳納封建地租的終生和世襲的佃农）。現代科学將 vilains, bordars, cottars (威倫、包达尔、考塔尔) 这些名詞归入中世紀英国农奴的各种不同的类别。——第 662 頁。
- 194 1892 年恩格斯对“英国工人階級狀況”一書中一个类似的注釋作了下面的补充：“这里所描写的产业革命的历史輪廓在某些細節上是不准确

的，但是在1843—1844年沒有更好的資料。”——第674頁。

- 195 威·葛德文“論政治上的公正及其对一般美德和幸福的影响”1793年倫敦版第1—2卷(W. Godwin. «An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness». Vol. 1—2, London, 1793)。——第675頁。
- 196 指德国反动历史学家弗·劳麦写的“1835年的英国”(F. Raumer. «England im Jahre 1835»)一書，該書于1836年在萊比錫分兩册出版。——第679頁。
- 197 *Test-Act* (宣誓法)公布于1673年，它要求担任国家职务者承認英国国教会的信条。当时这个法令是用来对付天主教反动派的，后来却变成了反对在某种程度上違背官方的英国国教会信条的各个教派的武器。
- Habeas Corpus Act* (人身保护法)由英国議會于1679年通过。关于 *Habeas Corpus* (人身保护)的實質，見本卷第696頁。
- Bill of Rights* (权利法案)由英国議會于1689年通过，它为了議會而限制了国王的权力，并且巩固了土地貴族同上層的金屬资产階級、商業资产階級之間由于1688年政变而达成的妥协。——第680頁。
- 198 指1765—1769年出版的英国法律学家威·布莱克斯頓所著“英国法律釋义”(W. Blackstone. «Commentaries on the Laws of England»)和1771年出版的瑞士法律学家讓·路·德洛姆所著“英国宪法”(J. L. Delolme. «Constitution de l'Angleterre»)。兩本書都为英国君主立宪制度辯护。——第682頁。
- 199 *Magna Charta*—*Magna Charta Libertatum* (自由大宪章)是騎士和市民所支持的起义的大封建主向英王“無地約翰”提出的一个文件。大宪章于1215年6月15日签署，它主要是为了大封建主利益而限制国王的权力，并对騎士階層和城市做了一些讓步；而对基本的居民群众即农奴，什么权利都沒有給。——第682頁。

- 200 指英国广大人民群众争取选举改革所进行的斗争，这次斗争的最高潮是在1831年。——第686頁。
- 201 三十九条是1571年英国议会所通过的英国国教会的信条。——第692頁。
- 202 *Corporation Act* (市鎮机关法) 于1661年通过，它要求担任由选举产生的职务(主要指城市管理机关)的人员承认英国国教会的信条。——第692頁。
- 203 合并取消派 見注160。——第695頁。
- 204 “北極星报”(《*The Northern Star*》)是英国的一种周报，宪章派的中央机关报；1837年创刊，1852年停刊；最初在里子出版，从1844年11月起在倫敦出版。該报的创办人和主編是菲·奥康瑞尔，40年代乔·哈尼也曾任該报主編。1845年9月至1848年3月弗·恩格斯曾为該报撰稿。——第696頁。
- 205 “新道德世界”(《*The New Moral World*》)是空想社会主义者的周报，1834年由罗·欧文创办，一直出版到1846年；最初在里子出版，从1841年10月起改在倫敦出版；1843年11月至1845年5月弗·恩格斯曾为該报撰稿。——第696頁。
- 206 A. Fonblanque. «England under Seven Administrations». Vol. I—III, London, 1837. ——第701頁。
- 207 加洛林納法典——見注59。——第701頁。

卡·馬克思生平事業年表

(1818—1844年8月)

1818

5月5日 卡尔·馬克思誕生于特利尔城(普魯士萊茵省)。

1830

秋天 馬克思进特利尔中学。

1835

9月24日 馬克思畢業于特利尔中学,并領得畢業文憑。

10月15日 馬克思进波恩大学法律系。

1836

10月下半月 馬克思到柏林,10月22日轉入柏林大学法律系繼續攻讀法律。

1836年底—1838年 馬克思在法律系除學習法律課程外,还研究哲学、历史和艺术史,將古代作者的著作譯成德文并學習英文和意大利文。

1837

4—8月 馬克思鑽研黑格尔哲学,并結識了黑格尔左派分子布·鮑威尔、弗·科本等人。

11月10日 馬克思写信給他的父亲，叙述他在柏林的生活和学习情况。

1839

1839年初—1841年3月 馬克思研究希臘哲学，主要是唯物主义哲学家伊壁鳩魯的自然哲学观点，并写博士学位論文“德謨克利特的自然哲学和伊壁鳩魯的自然哲学的区别”。

1841

3月30日 馬克思畢業于柏林大学。

4月6日 馬克思把他的博士学位論文“德謨克利特的自然哲学和伊壁鳩魯的自然哲学的区别”寄給耶拿大学的哲学系主任。

4月15日 馬克思收到哲学博士証書。

4月中旬 馬克思由柏林回到特利尔城。

7月初 馬克思到波恩，希望在波恩大学担任副教授。

約7月間 馬克思研究路·費尔巴哈所著“基督教的本質”一書。

秋天 由于各大学解聘許多进步学者，馬克思放弃了在大学执教的想法。从此报刊就成为馬克思宣傳革命民主主义思想的講台。

1842

1月15日—2月10日 馬克思为黑格尔左派分子創办的杂志“德国年鉴”写“評普魯士最近的書报檢查令”一文。由于書报檢查条件的限制，这篇論文沒有在“德国年鉴”上发表，它是在1843年2月瑞士出版的“德国現代哲学和政論界軼文集”第1卷上發表的。

- 1月底 馬克思写“路德是施特劳斯和費尔巴哈的仲裁人”一文，本文發表于1843年出版的“德国現代哲学和政論界軼文集”第2卷。
- 4月 馬克思开始为反政府的萊茵省資產階級的机关报“萊茵报”撰稿。他为这家报纸写了“第六届萊茵省議会的辯論(第一篇論文)。关于出版自由和公布等級會議紀錄的辯論”。本文載于1842年5月份的“萊茵报”附頁。
- 6月 馬克思为“萊茵报”写第二篇关于第六届萊茵省議會辯論的文章。这篇文章因闡述了普魯士政府和天主教会的冲突，被檢查机关禁止發表。
- 6月29日—7月4日 馬克思写了“第179号‘科倫日报’社論”一文，本文載于7月10、12和14日“萊茵报”附頁。
- 8月9日 “萊茵报”附頁登載了卡·馬克思的論文“法的历史学派的哲学宣言”，其中“婚姻篇”因檢查机关禁止，沒有發表。
- 10月上半月 馬克思到科倫，10月15日起任“萊茵报”的主編。在他的领导下，“萊茵报”的革命民主主义傾向日益明确。
- 10月15日 馬克思写了“共产主义和奥格斯堡‘总匯报’”一文，本文發表于10月16日的“萊茵报”。
- 10月 馬克思写“第六届萊茵省議会的辯論(第三篇論文)。关于林木盜窃法的辯論”一文，發表在10月25日至11月3日的“萊茵报”附頁。
- 1842年10月—1843年初 馬克思研究法国空想社会主义者——沙·傅立叶、埃·卡貝、德·德薩米、比·勒魯、維·孔西得朗和比·約·蒲魯东的著作。
- 1842年11月下半月 馬克思首次会見恩格斯。恩格斯由德国赴英国途經科倫时，訪問了“萊茵报”編輯部。

- 11月底 馬克思与所謂“自由人”的黑格尔左派分子組成的柏林小組决裂,因为黑格尔左派分子企圖將“萊茵报”变成宣傳他們的唯心哲学观点的脫离实际生活和政治斗争的报纸。
- 12月18日 馬克思写“論离婚法草案”一文,本文發表于12月19日的“萊茵报”。
- 1842年12月31日—
1843年1月15日 馬克思就查封“萊比錫总匯报”一事写了一系列論文,这些文章發表于1843年1月1日至16日的“萊茵报”。

1843

- 1月1—20日 馬克思写“摩塞尔記者的辯护”一文。为此,馬克思研究了有关摩塞尔河沿岸地区釀造葡萄酒的农民情况的材料和文件。本文載于1月15日至20日“萊茵报”。
- 1月19日 普魯士政府通过決議,自4月1日起封閉“萊茵报”;封閉之前对“萊茵报”实行特別严格的檢查。
- 2月10日 卡·馬克思写的“摩塞尔記者的辯护”續文被檢查机关禁止發表。
- 2月12日 馬克思出席了“萊茵报”股东召开的特別會議。股东們企圖放弃报纸的明确的反政府立場以換取政府取消查封,馬克思坚决反对这种主張。
- 3月17日 馬克思退出“萊茵报”編輯部。退出編輯部的声明書發表于3月18日的“萊茵报”。
- 3月底 馬克思到荷蘭。
- 3—9月 馬克思就在国外出版“德法年鉴”一事与阿·盧格进行磋商,他主張尽力吸收德法兩国民主派中的进步人士参加这项工作。9月馬克思在致盧格的信件中規定了杂志的任务。

- 夏天** 馬克思在克羅茨納赫寫了批判黑格爾法哲學的著作。
- 6月19日** 馬克思和燕妮·馮·威斯特華倫結婚。
- 10月20日** 馬克思寫信給路·費爾巴哈，邀他為“德法年鑒”寫稿。
- 10月底** 馬克思因“德法年鑒”決定在巴黎出版，遷居巴黎。
- 1843年秋天—1844年1月** 馬克思為“德法年鑒”寫兩篇論文：“論猶太人問題”和“黑格爾法哲學批判導言”。這兩篇論文標明馬克思已完全由唯心主義者轉變為唯物主義者，由革命民主主義者轉變為共產主義者。
- 1843年11月—1845年1月** 馬克思在巴黎和法國的民主主義者和社会主義者、德國秘密團體“正義者同盟”的領導人以及多數法國工人秘密組織的領袖們建立了聯繫，並經常出席德法兩國工人和手工業者的集會。
- 1843年12月底** 馬克思結識了亨·海涅並建立了友誼。
- 1843年底—1844年3月** 馬克思研究18世紀末法國資產階級革命的历史，準備編寫法國國民公會史。
- 同時，馬克思還着手系統地研究政治經濟學，他閱讀經濟學家亞當·斯密、讓·巴·薩伊、弗·斯卡爾培克等人的著作並做札記。

1844

- 1月底** 馬克思收到恩格斯由曼徹斯特寄給“德法年鑒”的兩篇論文：“政治經濟學批判大綱”及“英國狀況。評托馬斯·卡萊爾的‘過去和現在’”。
- 2月底** 卡·馬克思和阿·盧格主編的“德法年鑒”雙刊號在巴黎出版。這一期雜誌發表了卡·馬克思的著作“論猶太人問題”和“黑格爾法哲學批判導言”以及致阿·盧格的信件。

由于恩格斯在“德法年鑒”上發表了“政治經濟学批判大綱”，馬克思和恩格斯之間就建立了通信关系。

- 3月23日** 馬克思会見俄国政治活动家米·巴枯宁、瓦·波特金、格·托尔斯泰，法国民主主义者和社会主义者比·勒魯、路·勃朗等人。他們在会晤时曾就許多理論和政治問題交換了意見。
- 3月26日** 馬克思与資產階級激进分子阿·盧格决裂，因为后者对馬克思帶給“德法年鑒”的共产主义傾向抱否定态度。“德法年鑒”因馬克思与盧格决裂、物質条件困难以及在德国难以發行而停刊。
- 4月16日** 普魯士政府指控馬克思在“德法年鑒”上發表的論文为“叛国和侮辱陛下”，并下令在馬克思进入普魯士国境时加以逮捕。
- 4—8月** 馬克思繼續研究資產階級經濟学家的著作，并在他的經濟哲学手稿中完成了資產階級政治經濟学批判大綱初稿。
- 約7月間** 馬克思結識比·約·蒲魯东。
- 7月31日** 馬克思写“評‘普魯士人’的‘普魯士国王和社会改革’一文”，駁斥阿·盧格。本文發表于8月7日和10日巴黎出版的德文报“前进报”。从此卡·馬克思开始为“前进报”撰稿并参加該报的編輯工作。
- 8月28日左右** 馬克思和到达巴黎的恩格斯会面。

弗·恩格斯生平事業年表

(1820—1844年8月)

1820

11月28日 弗里德里希·恩格斯誕生于巴門市(普魯士萊茵省)。

1834

10月20日 恩格斯由巴門市立中學轉到愛北斐特的中學。

1837

9月15日 由于父亲的坚持，恩格斯未讀完最后一学年就离开中学，到他父亲在巴門開設的營業所当办事員。

1838—1841

1838年7月中旬—
1841年3月下半月 恩格斯到不来梅一家巨大的貿易公司實習經商。他在公余時間研究文学，对“青年德意志”的作家非常注意；他为“德意志電訊”杂志写了“烏培河谷来信”一文，并在文艺批評杂志上發表了許多書报評論和随笔。

恩格斯鑽研黑格尔哲学，閱讀关于批判宗教的著作，包括黑格尔左派分子大·施特劳斯的“耶穌傳”一書。

在这个时期，恩格斯的革命民主主义观点形成。

1841

3月底 恩格斯由不来梅回到巴門。

1841年9月下半月—1842年8月15日 为了服兵役，恩格斯到柏林加入炮兵旅。在服役期間，恩格斯利用公余時間在柏林大学旁听；这时他和黑格尔左派分子鮑威尔弟兄、弗·科本及其他人建立了密切的关系。恩格斯在“謝林論黑格尔”、“謝林和啓示”及“謝林——基督的哲学家”等已出版的著作中尖銳地批判了謝林的反动观点。

1841年下半年 恩格斯研究路·費尔巴哈的著作“基督教的本質”。

1842

3月 恩格斯开始給“萊茵报”写稿，一年內他給該报写了許多政論性文章。

6月15日左右 恩格斯为黑格尔左派刊物“德国年鉴”写了一篇評論亚历山大·荣克所著“德国現代文学講义”一書的文章。該文載于7月7、8和9日的“德国年鉴”。

10月10日左右 服役期滿，恩格斯由柏林回到巴門。

約10月間 恩格斯写“普魯士国王弗里德里希-威廉四世”一文。該文載于1843年7月在瑞士出版的“来自瑞士的二十一張”文集。

11月下半月 恩格斯动身前往英国，在曼徹斯特的“欧門—恩格斯”紡紗工厂實習經商。

赴英途中，恩格斯訪問了科倫的“萊茵报”編輯部，在那里他和馬克思初次見面。

11月29、30日 到英国以后，恩格斯写了“英国对国内危机的看法”和“国内危机”兩篇論文并寄給“萊茵报”。論文發表于12月8、9和10日的“萊茵报”。

12月19、20、22日 恩格斯写“各个政党的立場”、“英国工人階級狀況”和“谷物法”三篇論文。論文發表于12月24、25和27日的“萊茵报”。

1842年12月—
1844年8月

恩格斯研究英国的社会关系和政治关系、英国工人的生活条件和劳动条件；了解英国工人的斗争和宪章运动。他访问了曼彻斯特的工厂和工人区；参加各种群众大会和工人集会。

恩格斯研究亚当·斯密、大·李嘉图、讓·巴·薩伊、約·雷·麥克庫洛赫、詹姆斯·密勒和其他资产阶级经济学家的著作；閱讀社会主义的文献；閱讀昂·聖西門、沙·傅立叶、罗·欧文、格·巴貝夫、埃·卡貝、威·魏特林和其他空想社会主义及共产主义的代表人物的著作，同时也閱讀比·約·蒲魯东的著作。

在居留英国期間，恩格斯完全从唯心主义轉向唯物主义，从革命民主主义轉向共产主义。

1843

5月16、23日
6月9、27日

“瑞士共和主义者”杂志發表恩格斯的題为“倫敦来信”的四篇通訊。

約5—6月間

在居留倫敦期間，恩格斯和德国工人的秘密团体“正义者同盟”的领导人卡·沙佩尔、約·莫尔及亨·鮑威尔建立了联系。

秋天

恩格斯訪問在里子的宪章派报纸“北極星报”編輯部，并同該报編輯——宪章运动革命派著名活动家之一乔·哈尼結識。

10月23日—11月初

恩格斯开始給英国欧文社会主义者机关报“新道德世界”写稿。他为該报写的第一篇論文“大陆上社会改革运动的进展”載該报11月4日和18日。11月11日和25日的“北極星报”轉載了这篇論文，轉載时略有删节。

約12月間

恩格斯同德国革命詩人格·維尔特結識并建立了友誼。

1843年底—
1844年1月

恩格斯写“政治经济学批判大綱”。

1844

1月

恩格斯給卡·馬克思和阿·盧格主編在巴黎出版的“德法年鑒”写了“英国状况。評托馬斯·卡萊尔的‘过去和現在’”一文。这篇論文是恩格斯計劃要写的英国状况論文集的一个开端。

2月3日

“新道德世界”發表弗·恩格斯的論文“大陆上的运动”。

2月

恩格斯写論文“英国状况。十八世紀”論文載于8月31日到9月11日的“前进报”。

2月底

“德法年鑒”杂志發表弗·恩格斯的兩篇論文“政治经济学批判大綱”和“英国状况。評托馬斯·卡萊尔的‘过去和現在’”。

由于恩格斯所著“政治经济学批判大綱”一文在杂志上刊載,馬克思与恩格斯之間开始通信。

3月

恩格斯写論文“英国状况。英国宪法”。論文載于9月18日至10月19日“前进报”。

4—8月

恩格斯繼續研究英国經濟和英国工人的生活条件及劳动条件。他为自己計劃要写的关于英国社会史和英国無产階級状况的著作搜集材料。

8月26日左右

恩格斯从英国动身去德国。

8月28日左右

恩格斯繞道巴黎,在巴黎与馬克思会面。

人名索引

二 画

丁盖尔施泰特, 弗蘭茨 (Dingelstedt, Franz 1814—1881)——男爵, 德国詩人和作家, 起初为小資產階級反对派政治詩的代表人物, 从40年代中开始成为宫廷剧作家, 君主主义者。——第512頁。

三 画

万哈根·馮·恩賽, 卡尔·奧古斯特 (Varnhagen von Ense, Karl August 1785—1858)——德国作家和自由派的文学批評家。——第525頁。

四 画

孔多塞, 讓·安都昂 (Condorcet, Jean Antoine 1743—1794)——法国資產階級社会学家, 啓蒙运动者; 在18世紀末法国資產階級革命时期, 倾向于吉倫特派。——第129頁。

孔西得朗, 維克多 (Considérant, Victor 1808—1893)——法国政論家, 空想社会主义者, 傅立叶的学生和繼承人。——第134、579頁。

孔斯坦, 本扎曼 (Constant, Benjamin 1767—1830)——法国自由資產階級的政治活动家, 政論家和作家, 曾从事国家法問題的研究。——第103頁。

巴貝夫, 格拉古 (Babeuf, Gracchus 1760—1797)——真名为弗朗斯瓦·諾艾

勒 (François Noël), 法国革命家, 空想平均共产主义的杰出代表人物, “平等派”密謀的組織者。——第576、579、580頁。

巴萊尔, 倍尔特蘭 (Barère, Bertrand 1755—1841)——法国法律家, 18世紀末資產階級革命的活动家, 国民公会雅各宾党人的代表; 后来成为特米多尔月反革命政变的積極参加者。——第478頁。

巴德尔, 弗蘭茨 (Baader, Franz 1765—1841)——德国反动的哲学家, 神学家, 神秘主义者。——第533頁。

邓斯·司各脫, 約翰 (Duns Scotus, John 約1265—1308)——中世紀經院哲学家, 唯名論 (唯物主义在中世紀的最初表現)的代表人物, 著有“牛津文集”这一杰作。——第38頁。

邓科布, 托馬斯·斯林格斯比 (Duncombe, Thomas Slingsby 1796—1861)——英国政治活动家, 資產階級激进分子, 40年代曾参加宪章运动。——第562、565、687頁。

文巴尔克, 盧道夫 (Wienberg, Ludolf 1802—1872)——德国作家和批評家, “青年德意志”文学团体的代表人物之一。——第521、524、526、527、528頁。

尤尔, 安得魯 (Ure, Andrew 1778—1857)——英国化学家, 庸俗的經濟学家, 自由貿易論者。——第624頁。

日拉, 菲力浦 (Girard, Philippe 1775—1845) ——著名的法国工程师和發明家。——第 670 頁。

丰勃蘭克, 沃尔本尼 (Fonblanque, Albany 1793—1872) ——英国自由派新聞記者。——第 701 頁。

尤利安 (Julianus 約 331—363) ——叛教者, 羅馬皇帝 (361—363)。——第 114 頁。

牛頓, 伊薩克 (Newton, Isaac 1642—1727) ——偉大的英国物理学家, 天文学家和数学家, 力学科学的創始人。——第 115、657、667 頁。

五 画

卡尔, 阿尔丰斯 (Karr, Alphonse 1808—1890) ——法国小资产阶级政論家和作家, “黃蜂” 諷刺月刊的撰稿人和發行人。——第 192 頁。

卡尔-泰奥多尔 (Karl Theodor 1724—1799) ——普法尔茨和巴伐利亞的选帝侯。——第 508 頁。

卡貝, 埃蒂耶納 (Cabet, Etienne 1788—1856) ——法国政論家, 空想的和平共产主义的卓越代表人物, “伊加利亞旅行記” 一書的作者。——第 416、417、580、582、584、586 頁。

卡萊尔, 托馬斯 (Carlyle, Thomas 1795—1881) ——英国作家, 历史学家, 宣揚英雄崇拜的唯心主义哲学家, 發表近于 40 年代封建社会主义的觀點, 站在反动的浪漫主义立場上批判英国的资产阶级, 后来傾向托利党, 1848 年后成为徹头徹尾的反动分子, 工人运动的露骨的敌人。——第 560、626、630、633、634、636、637、641、642、646—649、651—654 頁。

卡萊尔, 理查 (Carlile, Richard 1790—1843) ——英国激进的政論家, 社会改革家, 进步刊物的發行人。——第 694 頁。

卡利埃爾, 摩里茨 (Carrière, Moritz 1817—1895) ——德国唯心主义哲学家, 美学教授。——第 513 頁。

卡特賴特, 艾德蒙 (Cartwright, Edmund 1743—1823) ——著名的英国發明家。——第 607、668 頁。

弗里德里希-威廉三世 (Friedrich-Wilhelm III 1770—1840) ——普魯士国王 (1797—1840)。——第 239、412、535、538、542 頁。

弗里德里希-威廉四世 (Friedrich-Wilhelm IV 1795—1861) ——普魯士国王 (1840—1861)。——第 131、239、240、241、408、411—413、463、468—470、474、476—479、481、535—543、591 頁。

弗蘭德, 威廉 (Ferrand, William) ——傾向托利党的英国土地占有者。——第 630 頁。

弗萊里格拉特, 斐迪南 (Freiligrath, Ferdinand 1810—1876) ——德国詩人, 最初为浪漫主义者, 后来成为革命詩人, 1848—1849 年为“新萊茵报”編輯之一, 共产主义者同盟盟員; 50 年代脱离革命斗争。——第 509、512—514、517、518、524 頁。

瓦茨, 約翰 (Watts, John 1818—1887) ——英国空想社会主义者, 欧文的門生; 后来成为资产阶级自由主义者。——第 567、569、570、582 頁。

瓦特, 詹姆斯 (Watt, James 1736—1819) ——杰出的英国發明家, 蒸汽机的設計者。——第 607、667、668、671 頁。

瓦尼尼, 留契里奧 (Vanini, Lucilio 1585

—1619)——意大利哲学家，由于唯物主义和反宗教的思想以及批判封建制度，为宗教裁判所处死。——第200頁。

瓦尔特，約翰(Walter, John 1776—1847)——英国政治活动家，倾向托利党。——第630頁。

皮尔，罗伯特(Peel, Robert 1788—1850)——英国国家活动家，温和的托利党人，曾任首相(1841—1846)，在自由党的支持下，廢除了谷物法(1846)。——第553、554、558、564、572、573、627、680頁。

皮羽特曼，海尔曼(Püttmann, Hermann 1811—1894)——德国激进的詩人和新聞記者，40年代中“真正社会主义”的代表人物之一。——第513—514頁。

皮羽克列尔-穆斯考，海尔曼(Pückler-Muskau, Hermann 1785—1871)——公爵，德国作家。——第524、525頁。

布萊克，約瑟夫(Black, Joseph 1728—1799)——英国著名的学者，化学家和物理学家。——第657頁。

布萊克斯頓，威廉(Blackstone, William 1723—1780)——英国法律家，英国君主立宪制度的辯护人。——第682頁。

布黎紀瓦特，弗蘭西斯(Bridgewater, Francis 1736—1803)——公爵，英国的大土地占有者。——第673—674頁。

汉澤曼，大衛(Hansemann, David 1790—1864)——大資本家，萊茵省自由資產階級的領袖之一；1848年3月至9月任普魯士的財政大臣，实施同反动派妥协的叛卖政策。——第232、234頁。

汉密尔顿，托馬斯(Hamilton, Thomas 1789—1842)——英国軍隊的上校，作家，“美国人和美国風俗習慣”一書的作

者。——第425、427、447頁。

本·約翰遜——見約翰遜，本杰明。

白尔尼，路德維希(Börne, Ludwig 1786—1837)——德国政論家和批評家，激进的小資產階級反对派的卓越代表人物之一；晚年成为基督教社会主义的拥护者。——第524—526、528、529、577頁。

尼古拉一世(Николай I 1796—1855)——俄罗斯皇帝(1825—1855)。——第413、535頁。

边沁，耶利米(Bentham, Jeremy 1748—1832)——英国資產階級社会学家，功利主义理論家。——第675、676、693頁。

六 画

艾利生，威廉·巴尔特尼(Alison, William Pulteney 1790—1859)——爱丁堡大学医学教授，托利党人。——第635、636頁。

艾利生，阿契波德(Alison, Archibald 1792—1867)——英国資產階級历史学家和經濟学家，托利党人。——第616、618頁。

艾奈肯，維克多·安都昂(Hennequin, Victor Antoine 1816—1854)——法国律师和政論家，傅立叶的信徒。——第133頁。

艾釋黎，安东尼(Ashley, Anthony 1801—1885)——从1851年起为舍夫茨别利的伯爵，英国政治活动家，托利党人。——第630頁。

艾希霍恩，約翰·阿尔勃萊希特·弗里德里希(Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich 1779—1856)——普魯士国家活动家，曾任普魯士文化、教育和衛

- 生事务大臣(1840—1848)。——第 541 頁。
- 伊丽莎白(Elizabeth 1533—1603)——英国女王(1558—1603)。——第 47、474、685、694 頁。
- 伊壁鳩魯(Epikouros 公元前約 341—約 270)——杰出的古希臘唯物主义哲学家,無神論者。——第 113 頁。
- 西哀士,艾曼紐尔·約瑟夫(Sieyès, Emmanuel Joseph 1748—1836)——法国神父, 18 世紀末法国資產階級革命活动家,大資產階級的代表人物。——第 81、131 頁。
- 西塞罗,馬可·土利烏斯(Cicero, Marcus Tullius 公元前 106—43)——杰出的羅馬雄辯家和国家活动家,折衷主义哲学家。——第 113 頁。
- 西尔斯菲尔特,查理(Sealsfield, Charles 1793—1864)——卡尔·波斯特(Karl Postl)的笔名,奧地利自由派作家。——第 532 頁。
- 西諾普的第欧根尼(Diogenes of Sinope 公元前約 404—約 323)——古希臘哲学家,昔尼克学派的創始人之一,該学派反映了人民中貧困階層对有产者統治的消極抗議。——第 45 頁。
- 乔治·桑(George Sand 1804—1876)——著名的法国女作家,著有長篇社会小說多种,浪漫主义的民主派代表人物。——第 521、583、594 頁。
- 乔治一世(George I 1660—1727)——英国国王(1714—1727)。——第 667、680 頁。
- 乔治三世(George III 1738—1820)——英国国王(1760—1820)。——第 667 頁。
- 托勒密,克罗狄烏斯(Ptolemaeus, Claudius 第二世紀)——古希臘数学家,天文学家和地理学家,宇宙的地球中心說的創立者。——第 88 頁。
- 托克維尔,阿列克西斯(Tocqueville, Alexis 1805—1859)——法国資產階級历史学家和政治活动家。——第 425 頁。
- 安凡丹,巴特米·普罗斯比尔(Enfantin, Barthelemy Prosper 1796—1864)——法国空想社会主义者,聖西門亲信門徒之一;同巴札尔一起领导聖西門学派。——第 134 頁。
- 考夫曼,彼得(Kaufmann, Peter 1804—1872)——德国資產階級經濟学家。——第 241 頁。
- 伏尔泰,弗朗斯瓦·瑪丽(Voltaire, François Marie 1694—1778)——法国自然神論哲学家,諷刺作家,历史学家, 18 世紀資產階級啓蒙运动的卓越代表人物,曾經为反对專制制度和天主教而斗争。——第 9、49、91、99、129、200、509、561、569 頁。
- 休謨,大衛(Hume, David 1711—1776)——英国哲学家,主观唯心主义者,不可知論者,資產階級历史学家和經濟学家。——第 660 頁。
- 米拉波,奧諾萊·加比利尔(Mirabeau, Honoré Gabriel 1749—1791)——18 世紀末法国資產階級革命的卓越活动家,大資產階級和資產階級化的貴族的利益的代表者。——第 44、129 頁。
- 米利都的泰勒斯(Thales of Miletus 公元前約 624—約 547)——古希臘的哲学家,自發唯物主义的米利都学派的奠基人。——第 116 頁。
- 列伐尔特,奧古斯特(Lewald, August 1792—1871)——德国作家,接近“青年

德意志”文学团体，自由派杂志“欧罗巴”(1835—1846)的创办人和編輯。——第514頁。

多赫蒂，休(Doherty, Hugh)——爱尔兰人，1841—1843年出版的傅立叶主义者的报纸“倫敦法郎吉”的發行人，著有關於哲学和語文学的書籍。——第579頁。

七 画

克拉克，賽米爾(Clarke, Samuel 1675—1729)——英国神学家和唯心主义哲学家。——第115頁。

克来泰，艾曼紐尔(Crétet, Emmanuel 1747—1809)——伯爵，法国政治活动家，拿破侖第一的内务大臣(1807—1809)。——第477頁。

克莱因，尤利烏斯·列奧波特(Klein, Julius Leopold 1810—1876)——德国剧作家和戏剧批評家。——第524頁。

克倫威尔，奧利弗(Cromwell, Oliver 1599—1658)——17世紀英国資產階級革命时期的資產階級和資產階級化的貴族的領袖，1653年起为英格蘭、蘇格蘭和爱尔兰的攝政大臣。——第47、660、681頁。

克倫普頓，賽米爾(Crompton, Samuel 1753—1827)——著名的英国發明家。——第624、667、668頁。

克魯馬赫爾，弗里德里希·威廉(Krummacher, Friedrich Wilhelm 1796—1868)——德国傳教士，加尔文教派牧師，烏培河谷的虔誠派首領。——第501—507、536頁。

亨利四世(Heinrich IV 1050—1106)——德意志皇帝(1056—1106)。——第502頁。

亨利八世(Henry VIII 1491—1547)——英国国王(1509—1547)。——第46頁。

亨茨曼，本杰明(Huntsman, Benjamin 1704—1776)——著名的英国發明家。——第672頁。

李比希，尤斯圖斯(Liebig, Justus 1803—1873)——杰出的德国学者，农业化学的奠基人之一。——第607、621頁。

李斯特，弗里德里希(List, Friedrich 1789—1846)——德国庸俗的資產階級經濟学家，宣傳極端的保护关税政策。——第457、599頁。

李嘉圖，大衛(Ricardo, David 1772—1823)——英国經濟学家，資產階級古典政治經濟学最聞名的代表人物之一。——第473、599、603、608頁。

苏，欧仁(Sue, Eugène 1804—1857)——法国作家，著有一些小市民的伤感的社會小說。——第594頁。

苏拉，魯齊烏斯·科尔奈利烏斯(Sulla, Lucius Cornelius 公元前138—78)——羅馬战略家和国家活动家，曾为执政官(公元前88)及独裁者(公元前82—79)。——第681頁。

苏格拉底(Socrates 公元前約469—約399)——古希臘唯心主义哲学家，奴隶主貴族的思想家。——第113頁。

貝尔納·德·克萊沃(Bernard de Clairvaux 約1091—1153)——法国神学家，狂热的天主教信徒。——第88頁。

貝朗熱，比埃尔·讓(Béranger, Pierre Jean 1780—1857)——法国最聞名的民主主义大詩人，政治諷刺文的作者。——第87頁。

貝尔托萊，克勞德·路易(Berthollet, Claude Louis 1748—1822)——法国杰出的化学家。——第607頁。

麦克亚当, 約翰·勞頓 (MacAdam, John Loudon 1756—1836)——英国公路視察員, 公路建筑專家。——第 673 頁。

麦克庫洛赫, 約翰·雷姆賽 (MacCulloch, John Ramsay 1789—1864)——英国資產階級經濟學家, 庸俗政治經濟學的代表人物。——第 473、599、603 頁。

勞貝, 亨利希 (Laube, Heinrich 1806—1884)——德国作家, “青年德意志”文学团体的代表人物之一; 后来成为戏剧大活动家, 維也納一些剧院的导演。——第 521、522、524、526、527、528 頁。

勞麥, 弗里德里希 (Raumer, Friedrich 1781—1873)——德国反动的历史学家。——第 679 頁。

伯麥, 雅科布 (Böhme, Jakob 1575—1624)——德国手工業者, 神秘主义哲学家。——第 88、115 頁。

伯利克里 (Pericles 公元前約 493—429)——雅典的国家活动家, 巩固了奴隶主民主制度。——第 95、113 頁。

辛利克斯, 海爾曼·弗里德里希·威廉 (Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm 1794—1861)——德国哲学教授, 黑格尔右派分子。——第 533 頁。

杜勒, 爱德华 (Duller, Eduard 1809—1853)——德国作家, 反动的浪漫主义者, 著有一些拙劣的历史短篇小说。——第 517 頁。

利奧, 亨利希 (Leo, Heinrich 1799—1878)——德国历史学家和政論家, 極端反动的政治和宗教观点的辯护人, 普魯士容克地主的思想家之一。——第 106、529、533、536、540 頁。

沃尔弗, 克利斯提安 (Wolff, Christian 1679—1754)——德国唯心主义哲学家, 形而上学者。——第 128 頁。

伽利略, 伽利萊 (Galilei, Galileo 1564—1642)——偉大的意大利物理学家和天文学家, 力学原理的創始人, 为先进的世界觀而斗争的战士。——第 43 頁。

狄更斯, 查理 (Dickens, Charles 1812—1870)——笔名波茲, 杰出的英国现实主义作家。——第 594 頁。

沙培尔, 馮 (Schaper, von)——普魯士反动官僚的代表人物之一, 萊茵省总督 (1842—1845)。——第 211—215、242 頁。

呂凱特, 弗里德里希 (Rückert, Friedrich 1788—1866)——德国浪漫派詩人和东方詩的翻譯家。——第 515 頁。

谷茲科夫, 卡尔 (Gutzkow, Karl 1811—1878)——德国作家, “青年德意志”文学团体的代表人物之一, 1838—1842年間为“德意志電訊”杂志編輯。——第 512、520、521、524—529 頁。

邦納羅蒂, 菲力浦 (Buonarroti, Filippo 1761—1837)——意大利革命家, 18世紀末至19世紀初法国革命运动的卓越活动家; 空想共产主义者, 巴貝夫的战友; 他的“为平等而密謀”一書 (1828) 使工人革命运动中重新恢复了巴貝夫的傳統。——第 577 頁。

八 画

罗, 約翰 (Law, John 1671—1729)——英国資產階級經濟学家和財政專家, 曾任法国財政大臣 (1719—1720), 以發行紙幣的投机活动最后徹底破产而聞名。——第 47 頁。

罗素, 約翰 (Russell, John 1792—1878)——英国国家活动家, 輝格党領袖, 曾任首相 (1846—1852 和 1865—1866)。——第 553、554、558、627、693 頁。

- 罗霍夫, 古斯达夫·阿道夫 (Rochow, Gustav Adolf 1792—1847) ——反动的普鲁士容克地主的代表人物, 曾任普鲁士内务大臣 (1834—1842)。——第 541 頁。
- 罗生克蘭茨, 卡尔 (Rosenkranz, Karl 1805—1879) ——德国黑格尔主义哲学家和文学史家。——第 519 頁。
- 罗伯斯比尔, 奥古斯丁 (Robespierre, Augustin 1763—1794) ——18 世紀末法国资产阶级革命卓越的活动家之一, 雅各宾党人, 馬·罗伯斯比尔的弟弟。——第 440 頁。
- 罗伯斯比尔, 馬克西米利安 (Robespierre, Maximilien 1758—1794) ——18 世紀末法国资产阶级革命杰出的活动家, 雅各宾党人的領袖, 革命政府的首腦 (1793—1794)。——第 16、480、660、681 頁。
- 波特, 乔治 (Porter, George 1792—1852) ——英国资产阶级经济学家和统计学家。——第 674 頁。
- 波茲 (Boz) ——見狄更斯, 查理。
- 波蒙·德·拉·蓬尼尼埃尔, 古斯达夫 (Beaumont de la Bonninière, Gustav 1802—1866) ——法国资产阶级政論家和政治活动家, 著有論述奴隶制和美国的感化机构等書籍。——第 425、435、437、447 頁。
- 波旁王朝 (Bourbons) ——法国王朝 (1589—1792, 1814—1815 和 1815—1830)。——第 408 頁。
- 阿蒙, 克里斯托夫·弗里德里希 (Ammon, Christoph Friedrich 1766—1850) ——德国神学家, 新教徒。——第 99 頁。
- 阿克萊, 理查 (Arkwright, Richard 1732—1792) ——产业革命时期的英国资产阶级企业家, 占有他人在英国的許多發明專利权。——第 624、667、668、671 頁。
- 阿尔坦施泰因, 卡尔 (Altenstein, Karl 1770—1840) ——普鲁士文化、教育和衛生事务大臣 (1817—1838)。——第 538 頁。
- 拉瓦錫, 安都昂·罗朗 (Lavoisier, Antoine Laurent 1743—1794) ——杰出的法国学者, 化学家。——第 657 頁。
- 拉梅耐, 費里西德 (Lamennais, Felicité 1782—1854) ——法国神父, 政論家, 基督教社会主义的思想家之一。——第 583 頁。
- 拉德維尔, 弗里德里希 (Radewell, Friedrich) ——德国作家。——第 529 頁。
- 亚历山大大帝 (Alexander the Great 公元前 356—323) ——古代出色的战略家和国家活动家。——第 113、678 頁。
- 亞里士多德 (Aristoteles 公元前 384—322) ——偉大的古代思想家; 在哲学上动摇于唯物主义和唯心主义之間; 奴隶主阶级的思想家。——第 113、128、133、410 頁。
- 欧文, 罗伯特 (Owen, Robert 1771—1858) ——偉大的英国空想社会主义者。——第 568、582 頁。
- 林耐, 卡尔 (Linné, Karl 1707—1778) ——杰出的瑞典自然科学家, 植物和动物分类法的創立者。——第 657 頁。
- 彼得一世 (Пётр I 1672—1725) ——1682 年起为俄罗斯沙皇, 1721 年起为全俄皇帝。——第 16 頁。
- 舍伐利埃, 米歇尔 (Chevalier, Michel 1806—1879) ——法国工程师, 经济学家和政論家, 30 年代为聖西門主义者,

后来成为资产阶级自由貿易論者。——第 485 頁。

佩脫拉克, 弗蘭契斯科 (Petrarca, Francesco 1304—1374) ——文艺复兴时代杰出的意大利詩人。——第 515 頁。

孟德斯鳩, 沙利 (Montesquieu, Charles 1689—1755) ——法国资产阶级社会学家, 經濟学家和作家, 18 世紀资产阶级啓蒙运动的代表人物, 君主立宪制的理論家。——第 70、128、129、139、411 頁。

九 画

施泰因, 罗侖茲 (Stein, Lorenz 1815—1890) ——德国法律家, 国家学家, 普魯士政府的密探。——第 571 頁。

施塔爾, 弗里德里希·尤利烏斯 (Stahl, Friedrich Julius 1802—1861) ——德国法律家和極端反动的政治活动家。——第 106 頁。

施梯林——見榮克-施梯林·約翰·亨利希。

施特勞斯, 大衛·弗里德里希 (Strauß, David Friedrich 1808—1874) ——德国哲学家和政論家, 著名的黑格尔左派分子之一; 1866 年以后成为民族自由主义者。——第 32、124、504、521、522、529、533、561、589、629、647 頁。

施勒格尔, 奧古斯特·威廉 (Schlegel, August Wilhelm 1767—1845) ——德国詩人, 翻譯家和文学史家, 反动的浪漫主义的代表人物之一。——第 517 頁。

施萊爾馬赫爾, 弗里德里希 (Schleiermacher, Friedrich 1768—1834) ——德国唯心主义哲学家, 神学家和傳教士。——第 529 頁。

哈勒, 卡尔·路德維希 (Haller, Karl

Ludwig 1768—1854) ——瑞士反动的法律家和历史学家, 农奴制度和專制制度的辯护人。——第 49、106、537 頁。

哈勒, 阿尔勃萊希特 (Haller, Albrecht 1708—1777) ——瑞士自然科学家, 詩人和政論家, 以具有極端反动的社会政治观点著称。——第 49 頁。

哈利利, 阿卜-穆罕默德 (Hariri, Abu Mohammed 1054—1122) ——杰出的阿拉伯作家。——第 82 頁。

哈格里沃斯, 詹姆斯 (Hargreaves, James 死于 1778 年) ——著名的英国發明家。——第 624、667 頁。

科克, 保尔·德 (Kock, Paul de 約 1794—1871) ——法国资产阶级作家, 著有一些輕浮的消閑小說。——第 512 頁。

科布頓, 理查 (Cobden, Richard 1804—1865) ——英国厂主, 资产阶级政治活动家, 自由貿易論者, 反谷物法同盟的發起人之一。——第 627、687 頁。

科瑟加頓, 威廉 (Kosegarten, Wilhelm 1792—1868) ——德国反动的政論家, 农奴制度的辯护人, 曾鼓吹恢复中世紀秩序。——第 131、133 頁。

威德, 約翰 (Wade, John 1788—1875) ——英国的政論家, 經濟学家和历史学家。——第 614、623、698、700 頁。

威灵頓, 亞瑟·威爾斯利 (Wellington, Arthur Wellesley 1769—1852) ——公爵, 英国的战略家, 反动的国家活动家, 托利党人, 曾任首相 (1828—1830)。——第 627 頁。

威季伍德, 約瑟亞 (Wedgwood, Josiah 1730—1795) ——英国工業家, 曾改进了英国的陶器業生产。——第 667 頁。

查理一世 (Charles I 1600—1649) ——英国国王 (1625—1649), 在 17 世紀英

國資產階級革命時期被處死。——第 63 頁。

查理二世(Charles II 1630—1685)——英國國王(1660—1685)。——第 642 頁。

胡果, 古斯塔夫(Hugo, Gustav 1764—1844)——德國法律家, 哥丁根大學的法學教授, 反動的法的歷史學派的創始人。——第 97—106 頁。

胡登, 烏爾利希·馮(Hutten, Ulrich von 1488—1523)——德國人道主義詩人, 宗教改革的擁護者, 德國騎士階層的思想家之一, 1522—1523年騎士起義的參加者。——第 207、209 頁。

拜倫, 喬治(Byron, George 1788—1824)——傑出的英國詩人, 革命浪漫主義的代表人物。——第 521、561 頁。

拜爾斯圖, 卓納森(Bairstow, Jonathan 約生于 1819 年)——憲章運動的參加者, 1842年憲章派國民公會會員。——第 582 頁。

洛克, 約翰(Locke, John 1632—1704)——著名的英國二元論哲學家, 感覺論者, 資產階級經濟學家。——第 667、679 頁。

奎納, 古斯塔夫(Kühne, Gustav 1806—1888)——德國作家, “青年德意志”文學團體的代表人物之一。——第 521、524、526—528 頁。

柏拉圖(Plato 公元前約 427—約 347)——古希臘唯心主義哲學家, 奴隸主貴族的思想家。——第 134 頁。

保路斯, 亨利希·艾伯哈特·哥特洛普(Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 1761—1851)——德國新教神學家, 唯理論者。——第 504 頁。

約翰遜, 本杰明(Jonson, Benjamin 約

1573—1637)——英國劇作家, 莎士比亞的同代人, 曾經力圖用現實主義的手法表現現實。——第 651 頁。

十 画

馬克思, 卡爾(Marx, Karl 1818—1883)(傳記材料)。——第 244、407、408、411、415、416、418、468、484、591、595 頁。

馬爾薩斯, 托馬斯·羅伯特(Malthus, Thomas Robert 1766—1834)——英國牧師, 反動的資產階級經濟學家, 資本主義制度的辯護人, 宣傳仇視人類的人口論。——第 475、561、598、619—621 頁。

馬利亞特, 弗雷德里克(Marryat, Frederick 1792—1848)——英國作家, 水手, 著有一些冒險小說。——第 512 頁。

馬利烏斯, 凱尤斯(Marius, Caius 公元前約 156—86)——羅馬戰略家 and 國家活動家, 曾任執政官(公元前 107, 104—100, 86)。——第 681 頁。

馬勒伯朗士, 尼古拉(Malebranche, Nicolas 1638—1715)——法國唯心主義哲學家, 形而上學者。——第 115 頁。

馬基雅弗利, 尼古洛(Machiavelli Niccolò 1469—1527)——意大利政治思想家, 歷史學家和作家, 資本主義關係產生時期意大利資產階級的思想家之一。——第 70、128 頁。

海伊, 威廉(Hey, Wilhelm 1789—1854)——德國的牧師, 兒童詩和寓言的作者。——第 515 頁。

海涅, 亨利希(Heine, Heinrich 1797—1856)——偉大的德國革命詩人。——第 512、526—529 頁。

海德, 約翰·哥特弗利德(Herder, Johann Gottfried 1744—1803)——德國

- 作家和 18 世紀資產階級啓蒙运动的文学理論家；对进步的“狂飈”文学思潮的形成起过一定作用。——第 98 頁。
- 海尔巴特，約翰·弗里德里希 (Herbart, Johann Friedrich 1776—1841) ——德国反动的唯心主义哲学家，心理学家和教育家。——第 532 頁。
- 海尔梅斯，卡尔·亨利希 (Hermes, Karl Heinrich 1800—1856) ——德国的反动政論家，1842 年为“科倫日报”的編輯之一；普魯士政府的密探。——第 109—119 頁。
- 海尔維格，格奥尔格 (Herwegh, Georg 1817—1875) ——德国的名詩人，小資產階級民主主义者。——第 196、199、200、419、524、591 頁。
- 格羽尔，弗里德里希 (Güll, Friedrich 1812—1879) ——德国詩人，兒童詩歌的作者。——第 515 頁。
- 格律恩，阿納斯塔修斯 (Grün, Anastasius 1806—1876) ——奧地利詩人，30 年代曾匿名出版一系列批判德国封建和天主教反动的文集。——第 524 頁。
- 格萊安，詹姆斯·罗伯特·乔治 (Graham, James Robert George 1792—1861) ——英国的国家活动家，皮尔分子 (温和的托利党人)。——第 562、564、690 頁。
- 格劳修斯，胡果 (Grotius, Hugo 1583—1645) ——荷蘭学者，法律家，資產階級天赋人权論的奠基人之一。——第 128 頁。
- 格萊斯頓，威廉·尤尔特 (Gladstone, William Ewart 1809—1898) ——英国的政治和国家活动家，皮尔分子 (温和的托利党人)，19 世紀后半期为自由党領袖，曾多次参加內閣并任首相 (1868—1874, 1880—1885, 1886, 1892—1894)。——第 564 頁。
- 格雷哥里七世 (希尔德布蘭德) (Gregorio VII (Hildebrand) 約 1020—1085) ——羅馬教皇 (1073—1085)。——第 502 頁。
- 哥采，約翰·密尔希奥尔 (Goeze, Johann Melchior 1717—1786) ——德国神学家，路德教的牧师，萊辛啓蒙观点的激烈反对者。——第 207 頁。
- 哥白尼，尼古拉 (Copernicus, Nicolas 1473—1543) ——偉大的波蘭天文学家，宇宙的太陽中心說的創立者。——第 88、128 頁。
- 哥列斯，約瑟夫 (Görres, Joseph 1776—1848) ——德国反动的浪漫派作家，語文学家和历史学家，天主教的拥护者。——第 126 頁。
- 哥特谢德，約翰·克里斯托夫 (Gottsched, Johann Christoph 1700—1766) ——德国作家和批評家，18 世紀德国早期啓蒙运动的代表人物，曾努力整理德国的文学語言；他的著作表现了当时德国文学界代表人物的落后、閉塞和奴才相，因而受到 18 世紀进步作家 (萊辛等) 的批判。——第 91 頁。
- 庫辛，維克多 (Cousin, Victor 1792—1867) ——法国唯心主义哲学家，折衷主义者。——第 531 頁。
- 庫伯·托馬斯 (Cooper, Thomas 1805—1892) ——英国詩人和新聞記者，小資產階級激进分子，40 年代初参加宪章运动，后来成为基督教的傳教士。——第 565 頁。
- 萊克，亞历山大 (Jung, Alexander 1799—1884) ——德国作家，文学史家，政論家，接近“青年德意志”文学团体。——

第 519—526、529—534 頁。

榮克-施梯林, 約翰·亨利希 (Jung-Stilling, Johann Heinrich 1740—1817) —— 德國作家, 虔誠派教徒。——第 517 頁。

倍恩, 托馬斯 (Paine, Thomas 1737—1809) —— 英國激進的政論家, 共和主義者, 美國獨立戰爭和 18 世紀末法國資產階級革命的參加者。——第 569 頁。

席勒, 弗里德里希 (Schiller, Friedrich 1759—1805) —— 偉大的德國作家。——第 7、40、506 頁。

倫勃朗 (Rembrandt 1606—1669) —— 偉大的荷蘭藝術家。——第 83 頁。

恩格斯, 弗里德里希 (Engels, Friedrich 1820—1895) (傳記材料)。——第 532、559、562、569、587、589、592、593、625、655、677 頁。

烏朗特, 路德維希 (Uhland, Ludwig 1787—1862) —— 德國的浪漫主義詩人。——第 513 頁。

紐賽爾特, 弗里德里希·奧古斯特 (Nösselt, Friedrich August 1781—1850) —— 德國教育家, 著有歷史、地理和德國文學的教科書。——第 509 頁。

拿破侖第一·波拿巴 (Napoléon I Bonaparte 1769—1821) —— 法國皇帝 (1804—1814 和 1815)。——第 47、117、129、159、410、476、477、481、512、576、660 頁。

愛德華三世 (Edward III 1312—1377) —— 英國國王 (1327—1377)。——第 474 頁。

特洛姆里茨 (Tromlitz) —— 見維茨列本, 奧古斯特。

埃斯庫羅斯 (Aeschylus 公元前 525—456)

——杰出的古希臘劇作家, 古典悲劇作家。——第 457 頁。

十一画

畢丰, 喬治·路易 (Buffon, Georges Louis 1707—1788) —— 杰出的法國自然科學家。——第 657 頁。

畢舍, 菲力浦 (Buche, Philippe 1796—1865) —— 法國的政治活動家和歷史學家, 資產階級共和主義者, 基督教社會主義的思想家之一。——第 440 頁。

畢萊, 歐仁 (Buret, Eugène 1810—1842) —— 法國小資產階級的社會主義者。——第 475 頁。

畢達哥拉斯 (Pythagoras 公元前約 571—497) —— 古希臘數學家, 唯心主義哲學家, 奴隸主貴族的思想家。——第 37 頁。

畢洛夫-庫梅洛夫, 恩斯特 (Bülow-Cummerow, Ernst 1775—1851) —— 德國的反動政論家和政治活動家, 普魯士容克地主的代言人。——第 131、197、542 頁。

基佐, 弗朗斯瓦·比埃爾·吉約姆 (Gizot, François Pierre Guillaume 1787—1874) —— 法國資產階級歷史學家和國家活動家, 1840 年至 1848 年間實際上操縱了法國的內政和外交, 他所代表的是大金融資產階級的利益。——第 150、192 頁。

基卜生, 托馬斯·米爾納 (Gibson, Thomas Milner 1806—1884) —— 英國的政治和國家活動家, 自由貿易論者。——第 694 頁。

康德, 伊曼努爾 (Kant, Immanuel 1724—1804) —— 杰出的德國哲學家, 18 世紀末至 19 世紀初德國唯心主義的創始人。——第 15、88、98、100、588、589、

591 頁。

康帕內拉, 托馬佐 (Campanella, Tommaso 1568—1639)——意大利哲學家, 空想共產主義的早期代表人物之一。——第 128 頁。

梅因, 愛德華 (Meyen, Eduard 1812—1870)——德國政論家, 黑格爾左派分子; 後來成為民族自由主義者。——第 533 頁。

培根, 弗蘭西斯 (Bacon, Francis 1561—1626)——維魯拉姆男爵, 傑出的英國哲學家, 英國唯物主義的創始人, 自然科學家和歷史學家。——第 127、473、659、679 頁。

荷馬 (Homerus) ——傳說中的古希臘敘事詩人, “伊利亞特”和“奧德賽”的作者。——第 99 頁。

梭倫 (Solon 公元前約 638—約 558)——聞名的雅典立法家, 在人民群眾的壓力下制定了許多反對世襲貴族的法律。——第 90 頁。

雪萊, 派爾希·畢希 (Shelley, Percy Bysshe 1792—1822) ——傑出的英國詩人, 革命浪漫主義的代表人物, 無神論者。——第 561、569 頁。

朗蓋, 約阿希姆 (Lange, Joachim 1670—1744) ——德國神學家, 哈雷大學教授, 極端的反動分子。——第 128 頁。

琉善 (Lucianus 約 120—約 180) ——傑出的古希臘諷刺作家, 無神論者。——第 108、114、457 頁。

莫森, 尤利烏斯 (Mosen, Julius 1803—1867) ——德國作家, 浪漫派的代表人物。——第 514、524 頁。

勒魯, 比埃爾 (Leroux, Pierre 1797—1871) ——法國政論家, 空想社會主義者, 基督教社會主義的代表人物之一。

——第 134、583 頁。

梯也爾, 阿道夫 (Thiers, Adolphe 1797—1877) ——法國資產階級歷史學家和國家活動家, 曾任總理 (1836, 1840) 及共和國總統 (1871—1873), 屠殺巴黎公社起義者的劊子手。——第 192 頁。

理查遜, 賽米爾 (Richardson, Samuel 1689—1761) ——英國作家, 首創文學中小市民的傷感的風格。——第 99 頁。

莎士比亞, 威廉 (Shakespeare, William 1564—1616) ——偉大的英國作家。——第 354、652 頁。

第斯泰維克, 阿道夫 (Diesterweg, Adolf 1790—1866) ——德國進步的教育家, 瑞士民主主義教育家裴斯泰洛齊的門生。——第 510 頁。

十二 画

斯密, 亞當 (Smith, Adam 1723—1790) ——英國經濟學家, 資產階級古典政治經濟學最大的代表人物之一。——第 561、598、599、601、608、657、675 頁。

斯圖亞特王朝 (Stuarts) ——統治蘇格蘭 (1371—1714) 和英國 (1603—1714) 的王朝。——第 408 頁。

斯賓諾莎, 巴魯赫 (別涅狄克特) (Spinoza, Baruch (Benedictus) 1632—1677) ——傑出的荷蘭唯物主義哲學家, 無神論者。——第 15、128、649 頁。

菲力浦, 奧爾良公爵 (Philippe, Orleans 1674—1723) ——法國的攝政者 (1715—1723)。——第 47、100 頁。

菲力浦二世 (Felipe II 1527—1598) ——西班牙國王 (1556—1598)。——第 174 頁。

費希特, 約翰·哥特利勃 (Fichte, Johann Gottlieb 1762—1814) ——德國哲學

- 家,主觀唯心主义者,18世紀末至19世紀初德国唯心主义的代表人物。——第15、88、128、588頁。
- 費尔巴哈,路德維希(F Feuerbach, Ludwig 1804—1872)——馬克思以前德国最杰出的唯物主义哲学家。——第32—34、122、123、418、521、529、532、533、590、606、647、649頁。
- 凱撒(凱尤斯·尤利烏斯)(Caesar, Caius Julius 公元前約100—44)——著名的羅馬战略家和国家活动家。——第35、678頁。
- 凱-夏特沃斯,詹姆士·菲利浦斯(Kay-Shuttleworth James Phillips 1804—1877)——英国医生,資產階級的社会活动家。——第473頁。
- 普拉頓,奧古斯特(Platen, August 1796—1835)——德国詩人,自由主义者。——第514頁。
- 普里斯特利,約瑟夫(Priestley, Joseph 1733—1804)——著名的英国学者,化学家,唯物主义哲学家。——第657頁。
- 萊辛,哥特霍尔德·埃夫拉伊姆(Lessing, Gotthold Ephraim 1729—1781)——偉大的德国作家,批評家和哲学家,18世紀卓越的啓蒙运动者之一。——第91、207頁。
- 萊布尼茨,哥特弗利德·威廉(Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646—1716)——偉大的德国数学家,唯心主义哲学家。——第115、588頁。
- 傅立叶,沙利(Fourier, Charles 1772—1837)——偉大的法国空想社会主义者。——第133、416、577—579、583、615頁。
- 温克勒,泰奧多尔(Winkler, Theodor 1775—1856)——笔名为泰奧多尔·赫
- 尔,德国的反动作家和記者。——第45頁。
- 閔采尔,托馬斯(Münzer, Thomas 約1490—1525)——偉大的德国革命家,宗教改革及1525年农民战争时期农民和平民的領袖及思想家,他宣傳了空想平均共产主义的思想。——第449、585頁。
- 黑格尔,乔治·威廉·弗里德里希(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770—1831)——德国最大的哲学家,客觀唯心主义者,極全面地發展了唯心主义的辯証法。——第122、128、183、203、247—259、262、263、268—279、281—283、285—292、295—300、301、303—314、317—318、320—324、327、328、330—336、338—339、341—344、347—353、355—371、374—376、379、380、383—390、396—402、427—429、439、452、459、521—527、529—531、537、588、589、591、642、647、649、650、675頁。
- 隆凱尔,馬丁(Runkel, Martin)——德国政論家,1839—1843年間为保守的“爱北斐特日报”的編輯。——第513頁。
- 湯普遜,托馬斯·培倫涅特(Thompson, Thomas Perronet 1783—1869)——英国資產階級政治活动家,庸俗的經濟学家,自由貿易論者。——第608頁。

十三画

- 奥肯,罗倫茲(Oken, Lorenz 1779—1851)——德国自然科学家和自然哲学家。——第37頁。
- 奧古斯丁,奧略里(Augustinus, Aurelius 354—430)——外号“有福者”,基督教神学家和唯心主义哲学家,宗教世界观

的狂热宣揚者。——第 99、125 頁。

奧康奈尔, 丹尼尔 (O'Connell, Daniel 1775—1847)——爱尔兰律師和資產階級的政治活动家, 民族解放运动右翼自由派的領袖。——第 560、571—574、696、697 頁。

奧康諾尔, 菲格斯 (O'Connor, Feargus 1794—1855)——宪章运动左翼領袖之一, “北極星报”的創辦人和編輯, 1848 年后成为改良主义者。——第 560、564、565 頁。

奧斯特勒, 理查 (Oastler, Richard 1789—1861)——英国政治活动家, 倾向于托利党, 在反对資產階級自由貿易論的斗争中, 主張通过立法限制工作日。——第 630 頁。

奥尔良公爵 (Orleans)——見菲力浦, 奥尔良公爵。

路德, 馬丁 (Luther, Martin 1483—1546)——卓越的宗教改革家, 德国新教(路德教)的創始人, 德国市民階級的思想家, 在 1525 年农民战争时期, 站在諸侯方面反对起义农民和城市貧民。——第 32、33、88、207、209、461、584、585 頁。

路易十四 (Louis XIV 1638—1715)——法国皇帝(1643—1715)。——第 47 頁。

路易-菲力浦 (Louis Philippe 1773—1850)——奥尔良公爵, 法国国王(1830—1848)。——第 535、574 頁。

雷瑙, 尼古劳斯 (Lenau, Nicolaus 1802—1850)——卓越的奧地利詩人, 他的作品充滿了反封建、反天主教的情緒。——第 524 頁。

聖西門, 昂利 (Saint-Simon, Henri 1760—1825)——偉大的法国空想社会主义者。——第 577、579、583 頁。

塔西佗, 普卜利烏斯·科尔奈利烏斯 (Tacitus, Publius Cornelius 約 55—約 120)——著名的羅馬历史学家。——第 505 頁。

葛德文, 威廉 (Godwin, William 1756—1836)——英国小資產階級作家和政論家, 唯理論者, 無政府主义的創始人之一。——第 675 頁。

楚泊菲尔, 亨利希 (Zöpfl, Heinrich 1807—1877)——德国的反动法律家, 国家学家。——第 410 頁。

詹姆斯一世 (James I 1566—1625)——英国国王(1603—1625)。——第 47 頁。

十四画

維多克, 弗朗斯瓦·欧仁 (Vidocq, François Eugène 1775—1857)——法国的刑事犯, 警察局密探; 一般認為“維多克回忆录”一書出于他的手笔; 他的名字已成为狡猾的密探和騙子手的代名詞。——第 129 頁。

維多利亞 (Victoria 1819—1901)——英国女王(1837—1901)。——第 535 頁。

維茨列本, 奧古斯特 (Witzleben, August 1773—1839)——笔名为阿·特洛姆里茨 (A. Tromlitz), 德国資產階級作家, 著有膚淺的長短篇历史小說多种。——第 512 頁。

赫斯, 莫澤斯 (Heß, Moses 1812—1875)——德国小資產階級政論家, 40 年代中为“真正社会主义”的重要代表人物之一。——第 591 頁。

赫拉克利特 (Herakleitos 公元前約 540—約 480)——古希臘杰出的哲学家, 辯証法的奠基人之一, 自發的唯物主义者。——第 39、128 頁。

蒙特, 泰奧多尔 (Mundt, Theodor 1808—

1861)——德国作家，“青年德意志”文学团体的代表人物之一，后来为布累斯劳大学和柏林大学的文学和历史教授。——第 512、521、524、526—527、529、594 頁。

蒙台涅，米歇尔 (Montaigne, Michel 1533—1592)——法国怀疑論哲学家，文艺复兴时代的作家。——第 99 頁。

瑪丽 (Mary 1516—1558)——天主教徒，英国女王 (1553—1558)。——第 47 頁。

福斯，約翰·亨利希 (Voss, Johann Heinrich 1751—1826)——德国詩人，荷馬、味吉尔及其他古代詩人作品的翻譯家。——第 517 頁。

歌德，約翰·沃尔弗干格 (Goethe, Johann Wolfgang 1749—1832)——偉大的德国作家和思想家。——第 7、41、409、510、515、644、647、652 頁。

蒲魯东，比埃尔·約瑟夫 (Proudhon, Pierre Joseph 1809—1865)——法国政論家，小資產階級的思想家，無政府主义的創始人之一。——第 134、416、483、583 頁。

十五画

德洛姆，讓·路易 (Delolme, Jean Louis 1741—1806)——瑞士的国家活动家，法律家，英国君主立宪制度的辯护人。——第 682 頁。

德薩米，德奧多 (Dézamy, Theodore 1803—1850)——法国政論家，空想共产主义革命派的卓越代表人物。——第 416 頁。

德尔圖良，昆圖斯·賽普特米烏斯·弗洛倫斯 (Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 150—約 222)——基督教神学家，極端的反动分子，科学的

凶惡敌人。——第 115 頁。

圖克，約翰·霍恩 (Tooke, John Horne 1736—1812)——英国政治活动家，資產階級民主主义者。——第 676 頁。

十六画

霍夫曼，恩斯特·泰奧多尔·亞馬多 (Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus 1776—1822)——德国作家，反动的浪漫主义者，在他的作品中，现实的因素和幻想、神秘主义以及对認識的不合理性的宣傳糾纏在一起。——第 98 頁。

霍布斯，托馬斯 (Hobbes, Thomas 1588—1679)——杰出的英国哲学家，机械唯物主义的代表人物，他的社会政治观点具有鮮明的反民主的傾向。——第 128 頁。

霍尔巴赫，保尔·昂利 (Holbach, Paul Henry 1723—1789)——杰出的法国哲学家，机械唯物主义的代表人物，無神論者，法国革命資產階級的思想家之一。——第 561、569 頁。

霍亨施陶芬王朝 (Hohenstaufen)——德意志的王朝 (1138—1254)。——第 539 頁。

盧·拉維涅，比埃尔·賽勒斯丹 (Roux-Lavergne, Pierre Célestin 1802—1874)——法国历史学家，唯心主义哲学家。——第 440 頁。

盧格，阿尔諾德 (Ruge, Arnold 1802—1880)——德国政論家，黑格尔左派分子，資產階級激进分子，1866 年后成为民族自由主义者。——第 407、408、415、468—474、476—478、481—489、533、590、591、595 頁。

盧梭，讓·雅克 (Rousseau, Jean Jacques 1712—1778)——杰出的法国啓蒙运动

者,民主主义者,小资产阶级的思想家。

——第 99、128、443、561、569 頁。

盧克莱茨,卡尔(Titus Lucretius Carus 公元前約 99—約 55)——杰出的羅馬哲学家和詩人,唯物主义者,無神論者。——第 114 頁。

鮑威尔,布魯諾(Bauer, Bruno 1809—1882)——德国唯心主义哲学家,最著名的黑格尔左派分子之一,资产阶级的激进分子;1866年后成为民族自由主义者。——第 122、419—424、426、429、432、435—436、438、444—445、447、449、521、536、542、590、647、649 頁。

鮑威尔,埃德加尔(Bauer, Edgar 1820—1886)——德国政論家,黑格尔左派分子,布·鮑威尔的弟弟。——第 593 頁。

十七画

謝林,弗里德里希·威廉(Schelling, Friedrich Wilhelm 1775—1854)——德国哲学家,18 世紀末至 19 世紀初德国唯心主义的代表人物,后来成为科学的凶惡敌人,宗教的竭力拥护者。——第 122、529、530—532、588、647、649 頁。

穆勒,詹姆斯(Mill, James 1773—1836)——英国资产阶级经济学家和哲学家,李嘉圖理論的庸俗化者,在哲学上是边沁的追随者。——第 599、675 頁。

戴維,亨弗利(Davy, Humphry 1778—1829)——杰出的英国学者,化学家和物理学家。——第 607、621 頁。

十八画

薩伊,讓·巴蒂斯特(Say, Jean Baptiste

1767—1832)——法国资产阶级经济学家,庸俗政治經濟学的代表人物。——第 603、604、606 頁。

薩維尼,弗里德里希·卡尔(Savigny, Friedrich Karl 1779—1861)——德国法律家,胡果的門生,反动的法的历史学派的首領,1842—1848 年間任修訂法律大臣。——第 98、105 頁。

薩斯威尔,查理(Southwell, Charles 1814—1860)——英国空想社会主义者,欧文的門生。——第 567、568、570 頁。

魏特林,威廉(Weitling, Wilhelm 1808—1871)——德国早期工人运动的卓越的活动家,空想平均共产主义的理論家之一,他的职业是裁縫。——第 416、483、586—588 頁。

聶斯特罗伊,約翰(Nestroy, Johann 1802—1862)——奥地利剧作家,通俗的喜劇和滑稽剧的作者。——第 512 頁。

十九画

龐培,格奈尤斯·馬格努斯(Pompeius, Gnaeus Magnus 公元前106—48)——羅馬战略家和国家活动家。——第 25、39 頁。

二十四画

讓·保尔(Jean Paul)——約翰·保尔·弗里德里希·李希特尔(Johann Paul Friedrich Richter 1763—1825)的笔名,德国小资产阶级諷刺作家。——第 506 頁。

期刊索引[⊖]

一 画

“1841年人民报”（《Le Populaire de 1841》）——巴黎出版。——第584、586頁。

四 画

“巴門日报”（《Barmer Zeitung》）——第513頁。

“巴門周刊”（《Barmer Wochenblatt》）——第514頁。

“文学年鉴”（《Jahrbuch der Literatur》）——汉堡出版。——第512—513頁。

“文学总匯报”（《Allgemeine Literatur-Zeitung》）——見“耶拿文学总匯报”。

“公益周刊”（《Gemeinnütziges Wochenblatt》）——別恩堡出版。——第234頁。

“天主教德国历史政治紀事”（《Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland》）——慕尼黑出版。——第192、201—202、207—209頁。

五 画

“汉堡記者”（《Hamburger Korrespondent》）——見“汉堡公正記者政治和学术日报”。

“汉堡公正記者政治和学术日报”（《Staats und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen

unparteiischen Korrespondentens》）——第122、192頁。

“外国人报”（《Fremdenblatt》）——爱北斐特出版。——第514頁。

“北極星报，里子新聞”（《The Northern Star, and Leeds General Advertiser》）——第696頁。

六 画

“农村日报”（《Dorfzeitung》）——爱北斐特出版。——第514頁。

“年輕一代”（《Die junge Generation》）——瑞士出版。——第586、587頁。

七 画

“改良报”（《La Réforme》）——巴黎出版。——第468、471頁。

“杜塞尔多夫日报”（《Düsseldorfer Zeitung》）——第190頁。

“貝尔格区和馬尔克区每日通报”（《Täglicher Anzeiger für Berg und Mark》）——爱北斐特出版。——第514頁。

“麦菲斯托費尔。現代德意志簡評”（《Mefistofeles. Revue der deutschen Gegenwart in Skizzen und Umrissen》）——1842年在萊比錫和加塞尔出版，1843—1844年在閱斯德出版。——第130頁。

⊖ 報名上的單星（*）表示卡·馬克思和弗·恩格斯在1839—1844年間曾經撰過稿的報紙和雜誌。雙星（**）表示馬克思編輯的或在他的影響下編輯的報紙和雜誌。——編者注

八 画

- “国家报”（《*Staats-Zeitung*》）——見“普魯士国家总匯报”。
- “国民日报”（《*Le National*》）——巴黎出版。——第150頁。
- “法郎吉”（《*La Phalange*》）——巴黎出版。——第579頁。
- “法蘭克福报”（《*Frankfurter Journal*》）——第223頁。
- *“知識界晨报”（《*Morgenblatt für gebildete Leser*》）——什圖特加特和杜宾根出版。——第513頁。
- “欧罗巴。知識界紀事报”（《*Europa. Chronik der gebildeten Welt*》）——什圖特加特出版。——第514頁。

九 画

- “柏林年鑒”（《*Berliner Jahrbücher*》）——見“科学評論年鑒”。
- “柏林政治周刊”（《*Berliner politisches Wochenblatt*》）——第49、122、131、411頁。
- “柏林政治和学术問題新聞”（《*Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*》）——第35頁。
- “柏林政治和学术問題王国特权报”（《*Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*》）——第35頁。
- “科倫日报”（《*Kölnische Zeitung*》）——第107、108、119、122、129、189、191、195—200頁。
- “科尼斯堡日报”（《*Königsberger Zeitung*》）——見“普魯士王国国家、軍事和和平日报”。
- “科学評論年鑒”（《*Jahrbücher für wissen-*

schaftliche Kritik》）——柏林出版。——第513、533頁。

- “科尼斯堡文学报”（《*Königsberger Literatur-Blatt*》）——第520、529—530、532、534頁。
- “总匯报”（《*Allgemeine Zeitung*》）——奧格斯堡出版。——第39、122、130—132、134、191、195、563、566、594頁。
- “总匯报”（《*Allgemeine Zeitung*》）——愛北斐特出版。——第513頁。
- “省报”（《*Provinzialzeitung*》）——愛北斐特出版。——第513頁。
- **“前进报”（《*Vorwärts!*》）——巴黎出版。——第468、489、677、705頁。
- “独立評論”（《*La Revue indépendante*》）——巴黎出版。——第584頁。
- “施本納报”（《*Spencersche Zeitung*》）——見“柏林政治和学术問題新聞”。
- “耶拿文学总匯报”（《*Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung*》）——第511頁。
- “政治和文学辯論日报”（《*Journal des Débats politiques et littéraires*》）——巴黎出版。——第39頁。
- “觀察家”（《*The Examiner*》）——倫敦出版。——第553、554、701頁。

十 画

- “泰晤士报”（《*The Times*》）——倫敦出版。——第594頁。
- “愛北斐特日报”（《*Elberfelder Zeitung*》）——第190、192、513頁。
- “烏培河谷讀者园地”（《*Wupperthaler Lesekreis*》）——“巴門日报”的附頁。——第514頁。

十一 画

- “舵手”（《*Der Pilot*》）——阿尔托納出

版。——第529頁。

“晚报”(《Abend-Zeitung》)——德累斯頓和萊比錫出版。——第45、513頁。

“理性的先知。哲学的辯护”(《The Oracle of Reason: Or, Philosophy Vindicated》)——起初在布利斯托尔出版,后来在設菲尔德和倫敦出版。——第568頁。

十二画

“普魯士国家报”(《Preußische Staats-Zeitung》)——見“普魯士国家总匯报”。

“普魯士国家总匯报”(《Allgemeine Preußische Staats-Zeitung》)——柏林出版。——第35—40、180、189、193、513頁。

“普魯士王国国家、軍事和和平日报”(《Königlich-Preußische Staats-Kriegs- und Friedens-Zeitung》)——科尼斯堡出版。——第128頁。

“萊比錫总匯报”(《Leipziger Allgemeine Zeitung》)——第186、188—195、200—206、208—209頁。

“萊茵—摩塞尔日报”(《Rhein- und Mosel-Zeitung》)——科布伦茨出版。——第191—193、199、201—209、241頁。

**“萊茵政治、商業和工業日报”(《Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe》)——科倫出版。——第96、106、120、128—131、133—135、181—182、185、190—191、195—196、198—201、203、207、209—215、243—244、533、545、551、554、557、559、591頁。

“黃蜂”杂志(《Les Guêpes》)——巴黎出版。——第192頁。

十三画

“新聞小报”(《Intelligenzblatt》)——愛北斐特日报的附頁。——第513頁。

*“新道德世界。合理社会报”(《The New Moral World: and Gazette of the Rational Society》)——倫敦出版。——第592、593、595、696頁。

*“瑞士共和主义者”(《Schweizerischer Republikaner》)——苏黎世出版。——第574頁。

十四画

“福斯报”(《Vossische Zeitung》)——見“柏林政治和学术問題王国特权报”。

“福音派教会报”(《Evangelische Kirchen-Zeitung》)——柏林出版。——第506頁。

十五画

**“德法年鉴”(《Deutsch-Französische Jahrbücher》)——巴黎出版。——第405、407、418、451、467、484、595、625、655頁。

*“德意志电訊”(《Telegraph für Deutschland》)——漢堡出版。——第493、518、528頁。

*“德国科学和艺术年鉴”(《Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst》)——萊比錫出版。——第122、520、521、532、534、589、591頁。

“德国科学和艺术哈雷年鉴”(《Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst》)——第520頁。

“慕尼黑政治紀事”(《Münchener politische Blätter》)——見“天主教德国历史政治紀事”。

“摩塞尔河与薩尔河沿岸葡萄酒釀造業特利尔促进协会公报”(《Mittheilungen des Vereins zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu Trier》)——第217、223頁。